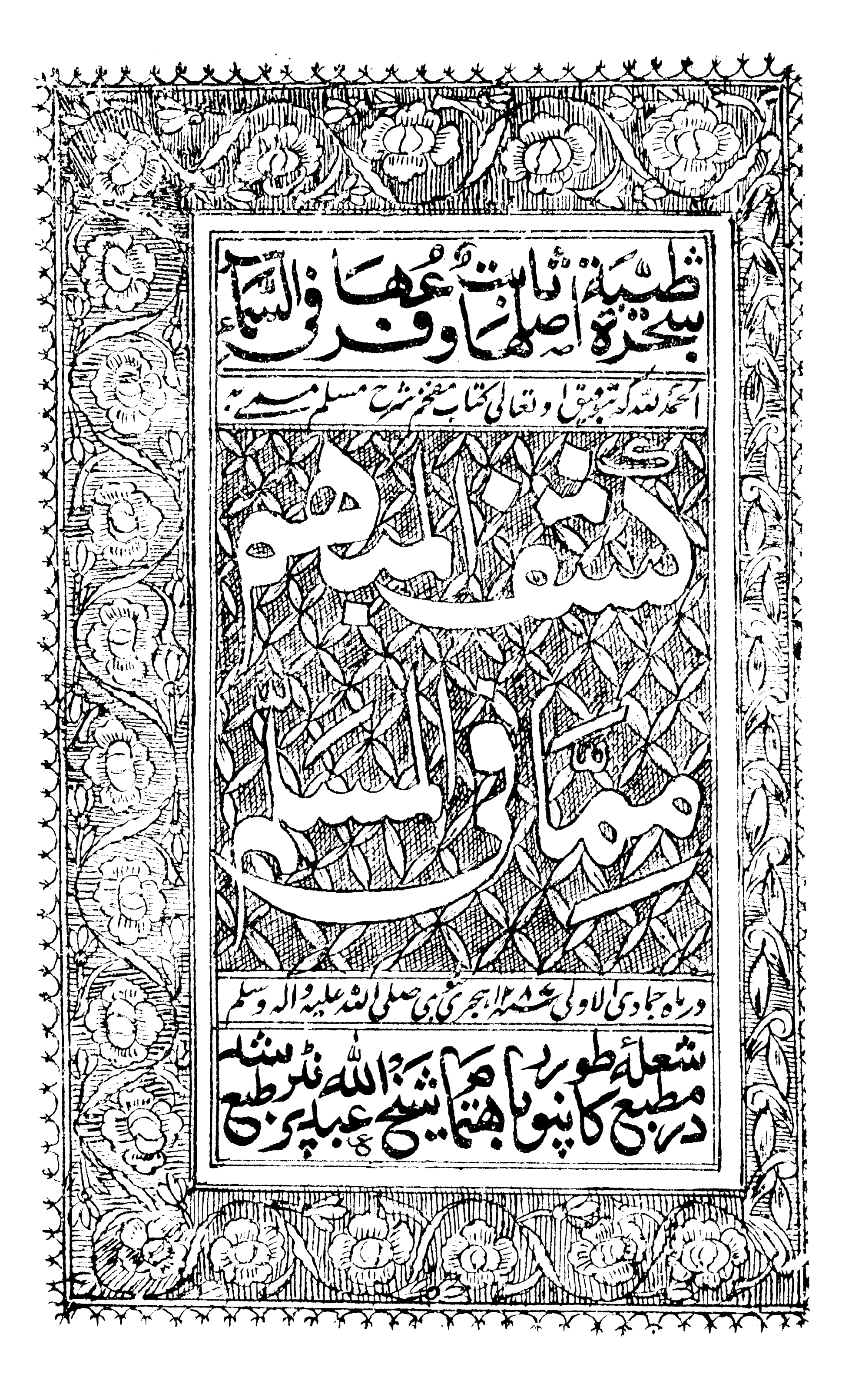


شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء
الحمد لله که بتوفیق تعالی کتاب مستطاب شرح مسلم مسمی
کشف المبهم
مما في المسلم
در ماه جمادی الاولی ۱۲۸۴ ہجری نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
در مطبع شعلۂ طور کانپور باہتمام شیخ عبد اللہ طبع شد

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من خلق الانسان وجعله سميعا بصيرا فآتاه الحكمة ومن اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ونصلي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرا ونذيرا وعلى اله واصحابه الذين كانوا مطيعين له في الدين كله فلم يتركوا منه قطميرا ونقيرا اما بعد فيقول العبد المسكين محمد بشير الدين بن مولانا محمد كريم الدين العثماني القنوجي لما كان كتاب مسلم لمحب الله البهاري كتابا اشرف تحقيقا في علم الاصول والطف تدقيقا كتدقيقات المعقول وكانت له شروح بعضها مملوء من القيل والقال مشحون من الاشكال والاعضال بحيث يحيل لقاصد مقاصد المتن فيه الملال وبعضها في نهاية الاجمال بحيث لا يفهم منه ان المصنف ما قال اختلج في صدري ان اشرح له شرحا وسطا لا يتعرض فيه غالبا عن الاعتراض والجرح ولا يقصد به الا تعديل المتن والشرح شرعت فيه طالبا من الله تعالى توثيقه وسائلا اياه فضله وتوفيقه فانه اكمل الموثقين

وخير الموفقين الحمد لله الذي نزل الايات جمع آية وهي في الاصل العلامة الظاهرة

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل والمراد بها ههنا هو هذا واشتقاقها من اىّ لانها
تبين ايًّا من اىّ شئ او من اوى اليه اى رجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذى العلامة و
اصلها عند الفراء اَوْيَةٌ كتمرة فابدلت واوها الفًا على خلاف القياس وعند الخليل
اَيَيَةٌ وعند سيبويه اَوَيَةٌ كرملة فاعلّت قال ابن هشام فى تذكرته اذا اجتمع حرفان
مستحقان للاعلال فالقياس ان يُعَلّ الثانى دون الاول نحو هوى وسوى و
شذ فى كلامهم ان يُعَلّ الاول دون الثانى كغاية وطاية وثاية وآية وعند
الكسائى آيِيَةٌ كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا **وارسل البينات** جمع بينة من البيان
وهو الظهور والمراد بها اما الآيات المحكمات الواضحات التى لا تقبل التاويل والاشتباه
وكذلك او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلا ريب وارتياب **فطلع الدين**
اما بالتشديد بمعنى كمّل يعنى اكمل واشتهر الدين بعد التنزيل والارسال او بالتخفيف
بمعنى ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثانى مرفوعا **وطبع اليقين**
طبع اما بالتشديد او بالتخفيف معروفا بمعنى ملأ اليقين فى قلوب المومنين واما بالتخفيف
مجهولا بمعنى احكم اى جعل اليقين فى قلوبهم محكما **ربنا لك الحقيقة حقا** اى فى
الواقع ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصّلك عن الغير **وكل**
ممن دونك **مجاز** ثبوته فى الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا بتحقيقك
فهو غير ثابت وباطل فى نفسه **ولك الامر تحقيقا فانت الامر وكل ممن**
غيرك **مُجَازٌ** باجازتك وماموربامرك فالمجاز ههنا بضم الميم مفعول من الاجازة
لا كما كان اولا بفتح الميم **اَعِمّة المبادى** الاعنة جمع عنان بالكسر بمعنى

ودوال لكام والمبادى جمع مبدأ بمعنى ابتداء الشئ وما يتوقف عليه فبدايات كل الامور ونهاياتها
بيديك اى بقدرتك واختيارك ونواصي المقاصد النواصي جمع ناصية بمعنى
سوى پيشانى مفوضة اى مردودة اليك لانك انت تعطى المقاصد لا غيرك
فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا محمد
المتمم للحكم جمع حكمة بالكسر وهى العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن رسول الله
صلى الله عليه وسلم جامع لكلها ومتمم لها بالطريق الامم بفتحتين بمعنى الوسط يعنى
الطريق الذى لا افراط فيه ولا تفريط والمبعوث بجوامع الكلم اى الكلمات
الجامعة لانواع الاحكام الى افهام الامم الافهام اما بالفتح وهو احسن او
بالكسر والامم بضم الهمزة وفتح الميم جمع امة بمعنى القوم فالمعنى على الاول
ان الرسول ارسله الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليفهموا بهذه
العقول معانى هذه الكلمات فتنتقل تلك العقول من المعانى الى الاحكام و
المعنى على الثانى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الامم ليعملوا بها فعلى هذا الى بمعنى
اللام وقيل يحتمل ان يكون الامم جمع امة بمعنى الدين والشريعة ويكون الجمع
باعتبار الانواع والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الشرايع اى الاحكام
الشرعية وعلى اله واصحابه الذين هم ادلة العقول اى عقول المؤمنين
والدليل هو الموصل الى المطلوب وعقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذى هو
الايمان والتصديق بسبب الال والاصحاب سيما الاربعة الاصول فى الايصال
الى المطلوب وهم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلى رضى الله عنه وابناه الحسن
والحسين وامهما سيدة النساء فاطمة الزهراء من اله واهل بيته اما بعد فيقول الشكور لله

السير والوصف لان ول ... بالالات وذلك لان ... عيوبها يكون له ... ذلك الا ... والوصف ... الا فى ... على البلاء ... [illegible]

اي الشاكر الصبور (اي الصابر) محب الله بن عبد الشكور الذي مات سنة
الف ومائة وتسع وعشر من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة الكمالات الذروة
بضم الذال المعجمة او كسرها العالي من كل شي او عالي الجبل اي بالاي هر چيز وبالاي
كوه ورقاه اي رفعه عن حضيض القال الى قلة الحال الحضيض السافل من
الارض اي پستي زمين در دامن كوه والقال اسم مصدر بمعنى القول وقيل يستعمل القول
في الخير والقال في الشر والقلة بضم القاف وتشديد اللام رأس الجبل والعالي من كل شيء
اي سر كوه وبالاي هر چيز والحال كيفية الانسان ثم ما هو مطلبه ان السعادة باستكمال
النفس اي الروح والمادة اي ما تعلق به النفس وهو البدن وذلك اي الاستكمال
بالتحقق اي الصيرورة على اليقين والتخلق اي التدين بالاعمال الصالحة وبالاول
استكمال النفس والثاني استكمال المادة وهما اي التحقق والتخلق بالتفقه في
الدين والتبحر اي التعمق بمواقف الحق واليقين والمناسب في صلة التبحر
في والسلوك في هذا الوادي الذي هو التفقه انما يتأتى بتحصيل المباد
التي يتوقف عليها التفقه ومنها اي من المبادي علم اصول الاحكام الفقهية
لانها الة لتعلم تحصيل الفقاهة فهو اي علم الاصول من اجل علوم الاسلام
فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول بعض منها ابتداء الف في
مدحه اي مدح الاصول وبيان علو مرتبته خطب جمع خطبة وهي الكلام المنثور
المسجع ودون في قواعده اي قواعد الاصول كتب وكنت صرفت بعض
عمري في تحصيل مطالبه ووكلت نظري الى تحقيق مآربه المآرب جمع
مأربة بفتح الراء المهملة من الارب بفتحتين بمعنى الحاجة والمراد من المآرب ههنا المطالب

لانهامما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم تحتجب عنى حقيقة من حقائقه
ولم تخف علي دقيقة من دقائقه ثم بعد تحصيل المطالب وتحقيقها لامر ما
اى لامر عظيم اردت ان احرر فيه اى فى علم الاصول سِفرًا بالكسر الدفتر
والكتاب الكبير وافيا لمسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا لطالب هذا الفن يجمع
ذلك الكتاب الى الفروع اى المسائل الفقهية والى ههنا بمعنى مع او ضمن الجمع معنى الضم
اصولا اى دلائل تلك الفروع والى المشروع اى الامور الشرعية النقلية معقولا
اى الامور العقلية ويحتوى على طريقى الحنفية والشافعية ولا يميل سبلاه
اى لا يعدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير من الواقعية اى عما كان حقا فى
الواقع سواء كان موافقا للحنفية او الشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل الله
وتوفيقه كما ترى فى الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال انه معدن
للمسائل والمعدن بكسر الدال منبت الجواهر او بحر للمسائل بل تنحر
لا يدرى بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف بامثالها وسميته
بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح اى البعد والانقار فى المخلف وعدم الاعتداد
والجرح اى الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسرور والفرح ثم بعد التسمية
الهمنى مالك الملكوت كرهبوت بمعنى الفر والسلطان والمملكة وفى
بعض الشروح هو اسم للملك ينسب اليه ايصال النعم ان تاريخه اى تاريخ تصنيفه
وبيان وقته مسلم الثبوت اى سنة الف ومائة وتسع لا احرف تسميه
الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه
وغايته ومقالات ثلث فى المبادى الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة في
الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به **اما المقدمة** ففي حد اصول
الفقه وموضوعه وفائدته وله حدان حد لقبا وحد اضافة اما حده اي حد
اصول الفقه مضافا اي من حيث المعنى الاضافي فالاصل الذي جمعه مضاف الى
الفقه في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره لغة بعبارات شتى احدها ما يبتني عليه
غيره قاله ابو الحسين البصري في شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول
والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل وثالثها اسفل الشيء كما في القاموس وغيره وعلى هذا
يضاف الى الكل كاصل الشجر واصل الجدار ورابعها ما يستند تحقق الشيء اليه قاله الامدي
في الاحكام والبنارسي في محكم الاصول وقال الاسنوي في شرح المنهاج واقرب
هذه الحدود هو الاول والآخر والمختار في شرح المختصر للقاضي عضد وشرح جمع الجوامع
للمحلي والتنقيح وغيرها هو الاول وهو المشهور فلذا اختصه المصنف رحمه الله تعالى بالذكر
وقالوا في تفسيره اصطلاحا الراجح كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح
والمستصحب بفتح الحاء المهملة وستصحب الشيء حاله الذي كان عليه قبل حالة الطاري لان
الشيء يدعوه الى الصحبة لو لم يكن هذا الطاري كما يقال طهارة الماء اصل وتعارض الاصل
والظاهر والقاعدة كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اي القاعدة المستمرة
والفاعل مرفوع اصل من اصول النحو اي قاعدة منها والدليل كما يقال الاصل في
هذه المسئلة الكتاب والسنة افيد في شرح المختصر للقاضي عضد انه اي لفظ الاصل
اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه دليله اي
دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسي معاصر المصنف لفظ الاصل في

في حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته

اصول الفقه على القاعدة حيث قال في محكم الاصول فالاضافي هي الادلة او
القواعد المختصة بالفقه غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المختصر على
ان قواعد العلم مسائله لا مباديه يعني لو صح هذا الحمل عند هذه الاضافة
لم يصح ههنا لان اصول الفقه مباد للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائله لا مباديه قال
صاحب المغتنم قد يضاف الاصول الى العلم ويراد به قواعده الكلية كما يقال فلان حافظ
الاصول الطبعي او الرياضي اي حافظ القواعد الكلية ولا ريب في ان اصول الفقه قواعد ومسائل
وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لها مناسبة بالفقه لكونها
مبادي لها فتجوز اضافتها اليه لادنى مناسبة ولما تبين ما ذكره ههنا كان الاصول في
اصول الفقه بمعنى الادلة فعلم كيف يصح كون هذا العلم ادلة لتناسب الاسم للمسمى فقال وفيما
ما قاله التاج السبكي في جمع الجوامع شرح هذا العلم اي علم اصول الفقه ادلة
اجمالية اي دلائل مجملة غير متضمنة لخصوص مسئلة مسئلة للفقه يحتاج اليها
الى الادلة الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اي الادلة المتضمنة لخصوص مسئلة
مسئلة على احكامها اي احكام الدلائل التفصيلية الثابتة بها كقولنا الزكوة
واجبة هذه مسئلة فقهية وحكم ثابت بدليل تفصيلي لقوله تعالى واتوا الزكوة
هذا دليل تفصيلي فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالي يحتاج اليه عند تطبيق التفصيلي
على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتؤخذ صغراه من الدليل التفصيلي وتؤخذ كبراه
من المسئلة الاصولية فيقال الزكوة شيء امر به وكل شيء امر به واجب ينتج الزكوة واجبة
فالصغرى ماخوذة من قوله تعالى واتوا الزكوة والكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية هي
ان الامر للوجوب وليس نسبته اي نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواهم معاصر المصنف صاحب محكم الاصول

فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التى توخذ منها

صغريات القياسات كآتوا الزكوة بموادها وصورها من افراد موضوع

مسائل الاصول كالامر للوجوب فان اتوا الزكوة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق

الباحث عن المعقولات الثانية فان ما توخذ عنه صغريات القياسات التى تولف

لاثبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلا قلنا ان الفلك ذو

طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبعى كرة فما اخذ منه الصغرى اعنى كون الفلك

ذا طبيعة واحدة فى نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع

مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية قال بركت الله آبادى فى حاشيته على

هذا الكتاب فيه نظر لان غرض الفاضل المذكور يعنى البنارسى ان الاصول واجب الرعاية

فى الفقه كما ان المنطق واجب الرعاية فى الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين النسبتين متحققة

وان تفارقا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى وافاد بحر العلوم فيه شئ

لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب براد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس اتوا الزكوة

فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وافاض صاحب مغتنم الحصول كانه اراد

بمواد الادلة الفقهية الكتاب والسنة مثلا وبصورها كونها امرا ونهيا وعاما وخاصا وغيرها

وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك اذ موادها اليقينيات من الضروريات

والنظريات والظنيات والمسلمات والمشهورات وغيرها وصورها الاقيسة واشكالها و

ضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب فى الفرق بين النسبتين

ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادى الفقه

لان كبريات الادلة التفصلية الفقهية ماخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة كنسبة

الالية كنسبته الى سائر العلوم دون المدنية فان المنطق لا يحتاج اليه فى شئ من العلوم

الا فى معرفة كيفية الانتاج ولا توخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية

بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه فى اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله

وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموى فى الحاصل

والبيضاوى فى المنهاج واشار السبكى فى جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلى فى شرحه

وقال الامام فى المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية

الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر

نحوه فى المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدى فى الاحكام هو

ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من

جهة الجملة والفقه الذى هو مضاف اليه للاصول فى لفظ اصول الفقه اختلفوا

فى تفسيره بعبارات فقال الامام فى المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه

وقال الشيخ ابو اسحق فى شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان السماء فوقنا

وقال المحلى فى شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوى فى شرح المنهاج هذا

هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم وقال الامدى فى الاحكام ما حاصله ان

الفقه فى اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم

عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن

المتصف به عالما كالعامى الفطن فكل عالم فهيم وليس كل فهيم عالم والمختار فى

تفسيره شرعا انه حكمة اى علم باحوال الموجودات فى الجملة وهى الافعال على

ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فرعية اي متفرعة على مسائل
الكلام كقولنا الله موجود والنبي حق شرعية اي مستفادة من الشرع ثبت
بادلته فلا يقال اي لا يحمل على المقلد حملا اشتقاقيا بان يقال المقلد فقيه
لتقصيره عن الطاقة اي القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل
التفصيلية فلا يقال لعلمه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوي الحاصل عن بذل الطاقة والمراد
بالطاقة طاقة الاوساط من الناس وهي المعتبرة في مفهوم الحكمة والتخصيص اي
تخصيص الفقه بالحسيات التي هي العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما
خصه قوم وقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف
الباحث عن احوال الافعال القلبية التي هي الوجدانيات كقولنا الرضاء بالقضاء واجب
والتكبر حرام حديث محدث اي هذا التخصيص جديد احدثه بعض المتاخرين لم يعرف
عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع في المتقدمين لكنه ليس
بجديد محض بل عرف اي اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين قيل المعنى
ان هذا التخصيص حديث محدث غير معروف في المتاخرين وانما احدثه بعضهم نعم
الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن في السلف ولهذا اسماه الامام الا
فقها اكبر وعرف الفقه بما يعمه ايضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه معروف
في المتاخرين وعرفوه اي كما عرفت الفقه بما مر عرفه القوم كالامام في المحصول و
الارموي في الحاصل وصاحب التحصيل والسبكي في جمع الجوامع والبيضاوي في
المنهاج وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم بانه اي الفقه العلم
بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة والاباحة خرج به العلم بالاحكام العقلية

والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام
خرج به علم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب الشئ
لوجود مقتضى او بعدم وجوبه لوجود المنافى لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب
فى المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالاستدلال بعد التفصيلية وغيره العملية بعد الشرعية والسبكى
والبيضاوى المكتسب بعد العلمية والامام والارموى وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام
الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات ورد صدر الشريعة
فى التوضيح على تقييدهم وزيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقبه التفتازانى فى التلويح
واورد على تعريف القوم للفقه انه ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع الاحكام
بحمل الجمع المحلى باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون جامعا لخروج
بعض افراد المعرف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابى حنيفة ومالك
رحمهما الله تعالى لثبوت لا ادرى عن ذلك البعض فى بعض الاحكام نقل ان ابا حنيفة
سئل عن الدهر فقال لا ادرى ولا اعلم ما هو ومالك سئل عن اربعين مسائل فاجاب باربعة
وقال فى ستة وثلثين لا ادرى ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء
كان بعضا او كلا بحمل الجمع المحلى باللام على الجنس فلا يطرد اى لا يكون التعريف
مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم ببعض الاحكام عن
الادلة التفصيلية لان المقلد الذى ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض
المسائل بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لا يضر
ثبوت لا ادرى اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التهيؤ له لان
المراد بالعلم فى قولهم العلم بالاحكام الملكة اى الكيفية الراسخة لاستخراج

جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن فعلية العلم لاشتغال الطبيعة
بشيء في وقت مع وجود الحالة التي بها يتمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا
التفت وجمع الخاطر وانتفت الموانع فلا يضر لا ادري عند عدم الالتفات وجمع
الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب في المنتهى
والمختصر وارتضاه المحلي في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعقبه
التفتازاني في التلويح ق اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان المراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفضي الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على
المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب
ونحوها ليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب
العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اي بواسطته من خواص المجتهد
اجماعا لانعقاد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد
فمستند في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قول مجتهده لا ظنه
اي ظن المقلد ولا ظنه اي ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد
يجب عليه العمل بمقتضى ظنه وظن مجتهده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه
يجب عليه العمل بمقتضى قول مجتهده لهذا لو ظن المجتهد شيئا ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجزم
بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا ظن مجتهده بل بظنه ظنا لا يفضي الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا

بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهده فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهده حتى
لا نقل مثل من قال وهو صاحب التحكيم الاصول اعدم الفرق بانه كما ان مظنون
المجتهد واجب العمل عليه اي على المجتهد كذلك اي مثل المجتهد مظنونه واجب
العمل على مقلده اي مقلد المجتهد فهما اي المجتهد والمقلد سيان اي مثلان
في وجوب العمل بالمظنون لا فرق بينهما قال بركت الاله اباد اقول حاصل قوله اي قول
البناري ان مستند المقلد بالاخرة في الحقيقة هو ظن المجتهد والقول انما يكون مستندا لكونه
مظهرا عن الظن فلهذا لو ثبت على وفق ظن المجتهد ولم يقل يجب عليه [illegible] نعم
يلزم على ارادة العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بقولهم العلم بالاحكام الشرعية في
تعريف الفقه ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم
بها اي بالاحكام فقط فلا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر
والزنا مثلا من الفقه وانه من الفقه بلا ريب الا ان يقال في دفعه ان
هذا التعريف رسم اي تعريفه بالعرضيات لا حد بالذاتيات فيجوز بالاعم
فلا يلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام بل لا بد من لزومه
للفقه ولا شك ان العلم بالاحكام الذي هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بوجوب العمل بها
فلم يلزم ان لا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا
مثلا من الفقه وفيه نظر اي فيما قيل لدفع هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان
الرسم انما يجوز باللوازم المحمولة لا باللوازم التحققية والعلم بوجوب العمل بالاحكام
وان كان لازما في التحقق والوجود للعلم بالاحكام لكنه ليس بمحمول عليه ومن ههنا
اي مما ذكر في تقرير الجواب الثاني للايراد المورد على تعريف المتوهم للفقه علمت

اندفاع ما قيل على تعريف القوم الفقه من باب الظنون اى الظنيات اذ
اكثر الاحكام المذكورة في الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احادا وكلها من الظنيات
فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقين وحاصل الاندفاع انه لا شك ان
العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت بالاجماع القطعي لمكان
ثبوت تلك الاحكام [illegible] على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا [illegible] لانه
حقيقة في الاعتقاد الجازم [illegible] باليقين [illegible] يشمل الظن فيكون الفقه ولو كان من
باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق الثاني بانا سلمنا ان الفقه
عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بشرط ان لا يكون ذلك البعض
اقل من ثلاثة لان الالف واللام في الاحكام للجنس واقل جنس الجمع ثلثة لكن يمنع
كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية فقيها اذ الفقيه اسم لمن له
[illegible] الفقه [illegible] وال[illegible] ليس الفقه [illegible] قال الاسنوي
في شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة وقد احترز الآمدي عن الايراد المذكور فقال في الاحكام
وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الاحكام الشرعية الفرعية
بالنظر والاستدلال انتهى قال الاسنوي هو احتراز حسن ثم اجاب صاحب المنتهى بانا نختار
الشق الاول بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة او سواد الناس فيكون من الاستغراق العرفي
المراد في اغلب المواد نحو جمع الامير الصاغة وبعضهم[1] كصدر الشريعة في التنقيح جعل
الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط
ويلزم عليه اى على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة
الظنية كخبر الواحد والقياس عن الفقه وهي اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

[1] قوله بعضهم اه المراد به صدر الشريعة ١٢ منه

الا ترى ان السنة المتواترة التى تثبت بها الاحكام قطعًا قليلة جدا والتزام ذلك

اى خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل بل الدليل

دال على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فاى علم يعد علمها منه وجعل العمل

داخلا فى تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل

كما ذهب اليه بعض مشايخنا كفخر الاسلام البزدوى فى اصوله بعيد عن

الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من العلم والعمل ولان

الشايع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملا واما حد اصول الفقه لقبا اى

من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهو اى اصول

الفقه علم بقواعد اى بقضايا كلية يتوصل بها اى بتلك القواعد الى استنباط

الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام التفصيلية بان تؤخذ

الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهى بنتيجة

القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اى مسائل تلك العلوم

المخصوصة او ادراكاتها اى ادراكات تلك المسائل فالمفهومات الكلية

التى تذكر فى المقدمات كمفهوم قولنا فى تعريف اصول الفقه علم بقواعد يتوصل بها

الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لا حدود بناء على

ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التى

لا تحمل عليها لا جنس له اى لهذا المركب ولا فصل والا اى وان كان له جنس

وفصل لزم تعدد الذاتى لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب ولو كان

له جنس وفصل يكون له ذاتيات اخرى مغائرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير المحمول

لا يكون محمولا فالمسائل وادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فلو كان لها جنس وفصل يكون لها حقيقة اخرى
مركبة من الاجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس
وفصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفهومات رسوما لا حدودا وفيه
اي في هذا القبيل نظر اشرت اليه اي الى هذا النظر في السلم حاصله ان
الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فان الحيوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط
النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه فصل له
محمول عليه فالاجزاء الغير المحمولة في مرتبة من حيث هي هي الاجزاء المحمولة واجناس
وفصول فالقول بان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح نعم
يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدودا للعلوم اتحاد التصور والتصديق
فان الحد عين المحدود والحد علم تصوري والمحدود ههنا علم تصديقي ان كانت العلوم عبارة
عن ادراكات المسائل واما اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
متحدة بادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان متحد المتحد مع الشيء متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن
تقرير كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحمولة وبين الاجزاء الغير المحمولة

يعني يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدودا للعلوم اتحاد التصور والتصديق لان الحد عين المحدود حقيقة وهو عين الادراكات اذا كانت العلوم عبارة عن الادراكات اذا كانت حقائقها نفس المسائل فكذلك بناء على اتحاد العلم والمعلوم فتدبر ١٢

اتحاد التصور والتصديق اذ النفس يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيرها وادراكات
الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء
الغير المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد
بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحدا معه
والاجزاء الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلزوم
اتحاد التصور والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم
تصديقية وهي متحدة معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة
متحدة مع الاجزاء المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء
الغير المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة
متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد متحد المتحد مع الشئ متحد معه و
لما كانت ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوما
تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع انهما اي التصور والتصديق نوعان
من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فهو احتراز عما ذهب اليه المتاخرون من انهما متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم
فقيل اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتدة بها الصادقة على ما في اذهان
كثير من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع لنفس الكلي من غير اعتبار
حضوره في الذهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر واليه ميل

١٨

اہل الاصول وھو ای کون اسماء العلوم اسماء جنس ظاھر من دخول الالف واللام والاضافۃ اللذین من خواص الجنس والی ھذا جنح القاضی تاج الدین السبکی حیث قال وجعلہ اسم جنس اولی من جعلہ علم جنس لانہ لو کان علما لما دخلہ اللام علیہ انتہی ذکرہ محمد بن امیر الحاج فی التقریر ورد علیہ ابن الھمام فی التحریر بان العلم ھو المرکب الاضافی یعنی اصول الفقہ لا الاصول وانما یدخل اللام علی الاصول لا علی اصول الفقہ وکذا الاضافۃ وھذا ان تم لا یفید الا کون اصول الفقہ من اسماء الجنس لا کون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقیل لیست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعۃ للمتعین بالتعین الذھنی والمتوحد بالوحدۃ الذھنیۃ واستدل علیہ بان مسمیات العلوم تعتبر فیہا الوحدۃ والتعین قطعا اذ الفقہ مثلا اذا حصلہ اشخاص کثیرون فانی ذھن کل واحد منھم یکون فقہا لا محالۃ فلو لم تکن الوحدۃ معتبرۃ لم یصدق الفقہ علی ما فی ذھن کل واحد من اشخاص کثیرین ولما استحال قیام الحال الواحد الشخصی فی محال متعددۃ لم یکن ھذا التعین تعینا شخصیا ولیس المراد بعلم الجنس الا ان یکون مسماہ متعینا بتعین غیر شخصی ونص المحقق الشریف الجرجانی علی انھا اعلام الاجناس ذکرہ ابن امیر الحاج فی التقریر وکذلک اختلف فی اسماء الکتب لکن قال جلال الدین الدوانی فی شرح التھذیب ان اسامی الکتب من اعلام الاجناس عند التحقیق وتابعہ السید الزاھد فی حاشیتہ علیہ قلنا تثبت العلمیۃ فی الاعلام الجنسیۃ کاسامۃ للاسد وثعالۃ للثعلب بالضرورۃ اللفظیۃ فانہ وجد فی بعض الالفاظ علائم المعارف وعومل معاملۃ المعارف ککون ذلک البعض مبتدأ او ذا حال فی الفصیح من الکلام او غیر منصرف بعد انضمام علۃ اخری ولم یوجد التعریف فقدر العلمیۃ الجنسیۃ کالعدل التقدیری ولیست الضرورۃ متحققۃ فی اسماء العلوم وقیل بل اعلام شخصیۃ موضوعۃ للشخص المعین الممتاز

19

(حاشیہ:) ...ذ قوله بل شخصیة ... [illegible]

عن غيره لا تكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسئلة منه فلا تكثر واذا
لم يوجد التكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة انتهى اقول وفيه اي في هذا القيل انه منقوض بالبيت لانه من
اسماء الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجري فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله التي
هي اجزاؤه فينبغي ان يكون البيت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في انفسها
نحو الاربعة التي ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركبا من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذي ركب من الخل والسكر الذين هما مختلفان بالماهية لا يصدق
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اي صدق الشيء على البعض من اجزاءه
الشخصية حاصله ان المعنى الكلي قد يكون نحو الاربعة والسكنجبين وظاهر ان الاربعة
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية
نعم يصدق المعنى الكلي الذي ركب من اجزاء متفقة بالكل في الحقيقة والاسم على احد
من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا انه ماء وبالجملة
فالمقصود نفي اللزوم لا نفي الصدق مطلقا ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية يصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد يوجه قول ابن الهمام بان المراد انه لا شيء
يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائمة بالاشخاص فلا تغاير
فيها عرفا اذ اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف ولكن اشكل المسائل بتزايد

بتلاحق الافکار فالموجود فی الزمان السابق مغایر بالذات للموجود فی الزمان اللاحق فتغایر
الجزء والکل وهذا یستلزم تعدد المسمی وهو ینافی کون الاسم علم شخص واجاب
عن هذا الاشکال محمد بن امین الشهیر بامیر بادشاه فی التیسیر شرح التحریر بان الموجود
فی کل زمان شخص معین ویلتزم اشتراک الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
ولا محذور انتهی وموضوعه ای موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة
ای الکتاب والسنة والاجماع والقیاس اجمالا ای من حیث الاجمال لا من
حیث التفصیل بحسب خصوص آیة آیة فانه من وظائف التفسیر ولیس من الاصول
وهی ای الادلة الاربعة مشترکة فی الایصال الی حکم شرعی یعنی کل واحد
منها موصل الی حکم شرعی بحیث یستخرج من کل واحد منها ولاجل هذا الاشتراک
لم یتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح کون الادلة الاربعة موضوعة له والا
لم یصح فانهم صرحوا بان الاشیاء الکثیرة انما تکون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسبها فی
امر مشترک تشترک تلک الاشیاء فیه ولما کان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة من حیث
الایصال فمسئلة حجیتها التی هی حیثیة الایصال لا تکون من اصول الفقه اذ لا یبحث
فی العلم عن موضوعه وقیوده بل انما یبحث فیه عن احوال موضوعه فاختلفوا فی انها
من ای علم هی فقال ابن الهمام فی التحریر البحث عن حجیة الاجماع وخبر الواحد والقیاس
لیس منه ای من اصول الفقه ورجحه الاسنوی فی شرح المنهاج ورد المصنف علیه بقوله
وما قیل ان البحث عن حجیة الاجماع او حجیة القیاس من مسائل الفقه
لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجیة الاجماع او القیاس فعل المکلف
الذی هو موضوع الفقه فان الاجماع والقیاس من افعال المجتهدین الذین هم من اشخاص المکلفین

ومحمولها حكم شرعي اه محمولها حجة والمعنى اى معنى حجية الاجماع او القياس انه
يجب العمل بمقتضاه اى بمقتضى كل واحد منهما والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
ففيه اى ففي ما قيل انه هذا اى وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع
الحجية اى متفرع على حجيتهما فانهما ما لم يكونا حجتين كيف يجب العمل بمقتضاهما والفرع ليس
نفس الاصل فحجيتهما امر والعمل بمقتضاهما امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان حجية الاجماع
او القياس ووجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلانه قوله
وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجية الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتلازمين
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ايضا
من ثمراتها اى من ثمرات الحجية فوجوب العمل بالمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير احدهما
بالآخر كما فسر هذا القائل حجية الاجماع او القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاه لان
تفسير الشيء لا يجوز بالمفارق والجيب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاهما فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب وان اثبتا
الاباحة اخذنا بالاباحة فالادلة المثبتة للاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وهو
ابن الهمام في التحرير ليست حجية الاجماع او القياس مسئلة اصلا لا من الفقه ولا من
غيره لانها اى حجية الاجماع او القياس ضرورية دينية اى بديهية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لا بد
ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فنقل بعد
هذا القائل عن المحقق لانه اى قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قوله انها
ضرورية دينية انا اى من حيث الان يعني الاستدلال من المعلول على العلة فلا نسلم

له قوله ومن قال الخ يعني ابن الهمام ١٢ منه

٢٤

اى من حيث اللم يعنى الاستدلال من العلة على المعلول فيجوز ان تكون حجية الاجماع

او القياس باعتبار معلولها وهو وجوب العمل بالمسائل الاجماعية او القياسية بديهية

وباعتبار عليتها نظرية فقوله انها ضرورية مطلقا ممنوع فيجوز ان تكون هذه المسئلة مطلوبة

من حيث اللم لا من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسامح

فى نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام فى حجية القياس فقط على تقدير كون القياس

هى المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لا فعل المجتهد حيث قال فى التحرير وهو فى

القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى من

الاصل والفرع فى العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من ان البحث

عن حجية القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يأتى فى القياس على تقدير كون القياس

فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس هى المساواة فليست حجية القياس مسئلة

فقهية بل حجيته ضرورية دينية وبالجملة اذا لم تكن مسئلة حجية الاجماع او القياس من الاصول

ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجية ضرورية دينية ايضا فهى من الكلام واليه اشار بقوله **بل الحق**

انه اى حجية الاجماع او القياس والبحث عنها من علم الكلام كحجية الكتاب والسنة

اى كما ان حجيتهما والبحث عنهما من علم الكلام وذكر محمد بن امير الحاج فى التقرير ما حاصله ان

ابن الهمام فيما كتبه على البديع مشى على كون حجية القياس مسئلة كلامية واليه يشير ايضا ما فى

التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع

حجة والايمان واجبا انتهى لكن يخالفه بظاهره ما ذكر فى التلويح بعد هذا فان قلت فما بالهم

يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات

الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف
الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لبيان اثباته للحكم بينا انتهى الا ان الچلپي في حاشية التلويح
وفق بين قوليه بان حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
الكلام وحجيته بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه حظ
فينبغي ان لا يتعرض الاصولي لحجية الاجماع والقياس كما لا يتعرض لحجية الكتاب والسنة
وان تعرض بها بالطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض لحجية الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق
اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجية الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اي لحجية الاجماع
والقياس فقط لانهما اي الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجيته
وخصصه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بعترة
الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجية القياس ووقوع الشغب فيهما يفضي الى الشغب في
المسائل الاصولية لانها مبنية عليهما فمست الحاجة الى التعرض بهما واما حجيتهما اي
الكتاب والسنة فمتفق عليه اي المتفق على حجيتهما والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي
المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليها فالتثنية باعتبار المضاف اليه
عند الامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضها فقال الامام في المحصول
ان مسئلة حجية الاجماع او القياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل وصاحب الحاصل
وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذى صححه صدر الشريعة

فى التوضيح ثم التفتازانى فى التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام ليست

من موضوعه وهذا الذى اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام موضوعة

وانما الغرض من ذكرها فى الاصول التصوير اى تصوير الاحكام والتنويع اى جعل

الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لانواع الادلة فينقسم الحكم الى

العزيمة والرخصة لتصير سهلا الى اثبات ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة و

قس عليه فالاصولى لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل

فالاحوال التى تذكر فى اصول الفقه من جهة الدلالة آئلة الى الدلائل فهى المقصود الاصلى

يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تتبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات

الدلائل التى هى الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم ويذكر فيه اى فى هذا

العلم الاشياء الاخر التى ليست من ذلك العلم استطرادا اى تبعا لا قصدا تتميما

لمعرفة الاحوال وترميما اى اصلاحا للغاية المقصودة من الفن والى هذا ذهب

ابن الهمام فى التحرير وهو طريق الامدى وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور كما فى التقرير

وقد تعجبت مما قال استاذنا الاستاذ بحر العلوم فى شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من الشافعية

وصدر الشريعة منا الى انهما موضوعان انتهى لان الامدى صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية

الاحكام بل الموضوع عنده هى الادلة فقط حيث قال فى الاحكام واما موضوع كل علم فهو الشئ

الذى يبحث فى ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين فى علم

الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها

وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلى كانت هى موضوع علم الاصول انتهى

وقد صرح التفتازاني في التلويح بمذهبه حيث قال ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وفائدته اي فائدة علم الاصول معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اي معرفة الاحكام سبب الفوز بالسعادة الابدية ولما فرغ عن المقدمة شرع في المقالات الثلث التي في المبادي فقال المقالة

الاولى في المبادي الكلامية

اي المبادي التي تتعلق بعلم الكلام وكون الكلام من مبادي الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة الاربعة وانما يعرف وجودها من الكلام ومنها اي من المبادي الكلامية المبادي المنطقية لانهم جعلوه اي المنطق جزءا من الكلام فتكون من الكلامية وانما جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل العقائد والاعتقادية والصفات ونحوها بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فجعلوه جزءا منه وقد فرغنا عنها اي عن المنطقية في السلم والافادات وسائر كتب المصنف والان تذكر طرفا اي بعضا من المبادي الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها حسب ما تمس اليه الحاجة مسئلة النظر وهو اي النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين والرأفة والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار هذا الاعتبار الاخير المسمى بالنظر في عرف المتكلمين وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا كذا ذكره الآمدي في الاحكام وقال في ابكار الافكار النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصدا لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل وذكر ابن الحاجب في المختصر النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن انتهى

وقال شارح القاضي عضد هو انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون لطلب
علم او طلب ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وبهذا
صرح الامام اي امام الحرمين في الشامل وقول الآمدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره
بانه الذي يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعني قول الآمدي في ابكار الافكار مراد القاضي
ابي بكر الباقلاني ان النظر هو الفكر اي هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما بعيد عن الصواب
اذ لم يعهد الجمع بين التعريف اللفظي والحقيقي والمتبادر من قول القاضي ان الفكر من اجزاء
الحد وقال ابن الهمام في التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للمبادي باستعراض
الصور لتجد المناسب هو الوسط فترتبه مع طرفي المطلوب على وجه مستلزم انتهى وقال المصنف
تبعا للتفتازاني في التهذيب وغيره هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه
مقدمة اداء الواجب وهو المعرفة الالهية وقيل هو الفقه والعقائد اللذان هما نظريان
ومقدمة اداء الواجب واجبة وافاد توسيط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب ليست
بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وهو ليس بواجب مسئلة البسيط
لا يكون كاسبا لانه اي البسيط لا يقبل العمل اي الترتيب والنظر ولا يكون
مكتسبا لان العارض لا يفيد الكنه اذ كاسبه اما بسيط او مركب والاول باطل
لما مر ان البسيط لا يكون كاسبا والثاني اما ان يكون ذاتيا او عرضيا او مركبا والاول
باطل والا لم يبق البسيط المكتسب بسيطا بل يكون مركبا والثاني لا يفيد الكنه الذي هو
العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا يفيد
الكنه مسئلة الماهية لها ثلث اعتبارات الاول اخذها مع العوارض فتسمى مخلوطة و
بشرط شيء ولا خلاف في وجودها في الخارج والثاني اخذها بشرط التجرد عن العوارض فتسمى مجردة

والشرط لا شئ ولا خلاف في عدم وجودها في الخارج الا ما نقل عن افلاطون من انه يوجد من كل
نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للتقابلات والثالث اخذها من حيث هي مع قطع النظر من المقارنة
والتجرد فتسمى مطلقة ولا بشرط شئ فاختلفوا في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن المحققين منهم
ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال المهية المطلقة موجودة في الخارج
المدعى مهملة لا كلية فان بعض المهيات ليست موجودة في الخارج كالعنقاء والعدميات
والا اي وان لم تكن المهية المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد فيها امر مشترك فلم تكن
فيها الا التشخصات والتشخصات متباينة بذواتها فليس في الخارج الا الحقائق المتباينة
فبطل كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى هذا كان كل
قطرة من الماء حقيقة على حدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد تقرر تماثل
الجواهر في الخارج وفيه ما فيه لانه ان اريد بتماثل الجواهر اشتراكهما في وصف عارض فمسلم
لكن لا ينافي تباين حقائقهما وان اريد به اتفاقهما في حقيقة فتماثلهما بهذا المعنى ممنوع وفي
الحاشية اشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند القائلين هو الاشتراك في بعض
من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة ولو سلم فيجوز ان يكون القول بالتماثل
متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاثباته به يكون دورا **اقول في اثبات تماثل**
الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الجزء الذي لا يتجزى حقا فلتكن قائمة
كل ضلع منها اي من القائمة **جزءان فالوتر** اي الخط الواصل بين الخطين اللذين هما الضلعان
لا يكون الا ثلثة اي ثلثة اجزاء **بالحماري** اي بالشكل الحماري الذي هو الشكل العشرون من
المقالة الاولى لكتاب اقليدس دعواه ان كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من الثالث وههنا
كل ضلع من القائمة جزءان والمجموع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر

ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والا لم يكن احد الضلعين

معا اطول من الوتر فبطل دعوى الحمار ولا يكون الوتر اثنين بالعروس

الذي هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى لكتاب اقليدس ودعواه ان كل مثلث

قائم الزاوية كان مربع وتر الزاوية القائمة مساويا لمربعي ضلعيها وهذا العروس يدل على ان

وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مركب من جزئين فلو كان

الوتر ايضا كذلك لزمت المساوات بل يكون الوتر بينهما اي بين الثلثة والاثنين

فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال اي ان الجسم مشتمل على الجوهر المتصل الممتد

وهو الصورة الجسمية على ما بين تقريره في محله فهذا الجسم المتصل قابل للقسمة الى اجزاء متماثلة متوافقة

في الحقيقة فلزم الاتحاد اي اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كالعناصر

الاربعة لا يتصلان لان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأباه

بل يتماسان اي يكون بينهما تماس بان يكون السطح بينهما فصلا بالفعل كما قال ابو علي بن سينا

فثبت وجود الهيئة المطلقة التي هي مشتركة بين الاجزاء في الخارج فافهم ان هذا

السانح في تقرير الدليل عزيز لا يكاد يوجد مسئلة المعرِّف بالكسر عند الاصوليين

مانع الولج اي الداخل في افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج عن

افراد المعرف بالفتح من الولوج اي الدخول فيجب للمعرِّف بالكسر الطرد اي المانعية

والعكس اي الجامعية والمعرف الجامع المانع هو الحد عند الاصوليين كما في المعتمد وقال

القاضي عضد في شرح المختصر الحد عند الاصوليين المميز للشيء عن غيره انتهى وجميع الايرادات

من المنع والنقض والمعارضة على التعريف باعتبار دعاوي ضمنية دعاوي لما ان التعريف لا دعوى فيه صريحا

بل فيه تصوير محض فلا يتوجه عليه المنوع الثلثة من حيث هو هو بل من حيث تضمنه لدعاوي ضمنية من كونه

حداً او رسماً او جامعاً او مانعاً فلابد للمورد من اقامة الدلائل عليها فتكفى فى جوابها اى
جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جامعية التعريف فكانه ادعى التخلف فيكفى للمجيب
فى جوابه ان يقول لا نسلم التخلف وهو اى التعريف حقيقى عند الاصوليين وحد عند المنطقيين
ان كان التعريف بالذاتيات ورسمى ان كان التعريف باللوازم مثل الخمر مائع يقذف
بالزبد ولفظى ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرف بفتح الراء مثل العقار الخمر وقيل
التعريف اللفظى بالاعم والحقيقى عند المنطقيين مقابل اللفظى وربما يطلق الحقيقى على تعريف الشيء
بعد العلم بتحققه ووجوده فى نفس الامر والاسمى على مقابله وفى التوضيح التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات
الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتى ما يكون فهمه داخلا فى
فهم الذات يعنى اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتى ما لا يعلل ثبوته للذات اى
لا يكون ثبوته للذات لعلة ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت
للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتى للممكن بل من
لوازمه قال ابن الحاجب فى المختصر والذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للانسان ومن ثم لم يكن لشيء حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلى انتهى والمراد
بالترتيب العقلى ما يتقدم على الذات فى التعقل وقال القاضى عضد فى شرحه هذا يختص بجزء
الحقيقة وما اجمل الى الاول انتهى واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات الدور
الامام الرازى القائلون ببداهة التصورات ان تعريف المهية اما بنفسها او باجزائها او بعوارضها
وتعريف الماهية بنفسها واجزاءها اى اجزاء المهية تحصيل الحاصل اما
على الاول فظاهر واما على الثانى فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فمحال لكونها واما بعض
الاجزاء فلا يعرف به الباقى والعوارض خارجة عن المهية فلا تحصل بها اى

له وقيل ما لا يعلل الخ ابن الحاجب ١٢

بالعوارض الحقيقية والمهية واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريفات

والجواب انا لا نسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل الحاصل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة

بالاجزاء تفصيلا بان تتصور كل واحد واحد منها علىحدة اذا تلبت هذه الاجزاء وقيل

هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو المحل

الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا

بان تتصور وتلاحظ بلحاظ وحداني وهو اي الصورة الوحدانية المجملة وتذكير الضمير اما لتذكير الخبر

واما لان المرجع في تاويل المجمل وهو ذكر المحدود فهناك اي في التعريف تحصيل امر وهو

المجمل لم يكن هذا الامر حاصلا اذ الحاصل كان مفصلا وهذا مجمل فتدبر ولعله اشارة الى ان

هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل في التحديد المجمل بسبب المفصل واما على مذهب من

قال بعدم حصول شيء بعد التفصيل فاتمامه في حيز الخفاء قال ابن الهمام في التحرير فالحق حكم

الاشراقيين لا تكتسب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير ان حاصل

ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع الكسب في التصورات وانما هي من قبيل الضروريات

اختيار طريقة الاشراقيين انتهى ولما ذكر الموصل الى التصور الذي هو المعرف اراد ان يذكر

الموصل الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصل بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد وما فيه ارشاد

كما في التحرير وذكر الآمدي في الاحكام اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب

للدليل في التقرير وهو تعبير الموصل بنفسه في اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر لمن تتبع واصطلاح الاصوليين

ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كذا قال الآمدي

في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل

بذلك النظر الى مطلوب خبري ثم مراده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يومي اليه كلام ابن امير الحاج

في التقرير فقوله يمكن التوصل شامل لما لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا لما كان التوصل به ممكنا وقوله بصحيح النظر احتراز عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل على هذا التقدير كان فاسدا اذ الدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوليين وان كان دليلا عند المنطقيين وقوله الى مطلوب خبري احتراز عن الحد الموصل الى العلم التصوري فان العلم التصوري ليس بمطلوب خبري وفي المعتمد النظر فيه هو استحضار احواله التي لها دخل في المطلوب كالحدوث والامكان انتهى كالعالم فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه باعتبار ملاحظة حدوثه وهو حاله وتحصيل القياس بحمل الحادث في العالم وحمل شيء آخر على الحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع وهو النتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصغر قال القاضي عضد في شرح المختصر الدليل عندهم على اثبات الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وكل حادث له صانع وقال ابن الهمام في التحرير فهو مفرد قد يكون المحكوم عليه في المطلوب كالعالم والوسط وقال تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هذا احسن من قول الآمدي الدليل في عرف اهل الشرع ما يجعل محكوما عليه في صغرى الشكل الاول وهو الاصغر انتهى والمطلوب الخبري في التعريف اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا وقد يخص الدليل بالقطعي فيقيد المطلوب الخبري بالقطعي او يزاد لفظ العلم قبله فيقال الى العلم بمطلوب خبري ولذا قال السيف الآمدي في الاحكام ان التعريف المذكور حد له على اصول الفقهاء واما حده على العرف الاصولي فهو ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في المحصول وقول الاسنوي في المنهاج ويسمى الظني امارة لا دليلا ولا انتاج اي انتاج الدليل وكونه موصلا الى المطلوب بالتحصيل من الدليل مفردا بل هو مبني اي موقوف على التثليث اي ثلثة امور موضوع المطلوب ومحموله والواسطة بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة واشتمال ما يستخرج منه المطلوب على طرفي المطلوب ضروري لا كلام فيه الا لم يحصل منه فلزم الامور الثلثة فوجبت المقدمتان احدهما من

موضوع المطلوب والواسطة واخرهما من الواسطة ومحمول المطلوب ومن ههنا اى من اجل وجوب

المقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقي هو اى الدليل قولان اى قضيتان يكون

صفة لقوله قولان والعائد هو الضمير في قوله عنه وافراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتهما قولا

واحدا قول آخر اى قضية اخرى وهو اى الدليل يتناول الاستقراء وهو تتبع الجزئيات

الكثيرة لاثبات الحكم الكلي فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يحرك فكه الاسفل

عند المضغ والفرس يحرك فكه الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان

يحرك فكه الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى

المراتب وكثيرا ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع

للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبيذ

يوجد فيه الاسكار فولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوي للشيء في علة الحكم

حكمه حكم ذلك الشيء وقد يقال يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس ولا يتناول

الاستقراء والتمثيل فانهما ليسا بمنتجين لذاتيهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله

اى للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل مما سواها كالشكل الرابع والقياس

الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد شيء

وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شيء وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان او يسلب

شيء كالحجر عنه فيقال لا شيء من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اى ثبوت

ذلك الشيء الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للآخر اى الشيء الآخر

كالكاتب او الجسم كلا اى لجميع افراد الآخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اى لبعض

افراد الآخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين وهما علم

قولنا كل كاتب انسان او بعض الجسم انسان و علم قولنا كل انسان حيوان او لا شئ من الانسان
بحجر ثبوت ذلك الحكم الثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا للاخر كذلك اى كلا او بعضا
بالضرورة فيلزم فيما مثلنا به كل كاتب حيوان او لا شئ من الكاتب بحجر او بعض الجسم حيوان او بعض
الجسم ليس بحجر فلا بد فى الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما فى التحرير لابن الهمام
الا فى مساواة طرفى الكبرى يعنى ايجاب الصغرى فى الصورة الاولى عند مساواة طرفى
الكبرى ليس بضرورى للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج القياس
فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر فسلب الاوسط المساوى للاكبر عن الاصغر يستلزم
سلب الاكبر عن الاصغر نحو لا شئ من الانسان بفرس و كل فرس صاهل يلزم منه لا شئ من
الانسان بصاهل فليس بشئ يعتمد عليه لانه اى الانتاج الذى هو مفهوم من الكلام السابق
عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اى لذات القياس بل بواسطة
مقدمة اجنبية وهى قولنا سلب احد المتساويين يستلزم سلب الاخر او قولنا حكم المتساويين
واحد و ما قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم هذا انما يرد عليه لو قيد بقيد لذاته والا انتفى
محل النظر لان التقييد بهذا القيد فى القياس عند الكل و الاختلاف انما هو فى الدليل فابن الهمام
فى التحرير لم يقيده به و بعض آخر قيده به وأورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس مركب من
صغرى سالبة و كبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى نحو ا ليس ب
وكل ما ليس ب ج ينتج ا ج مثلا الثلاثة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج فرد ينتج ان الثلاثة
فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اى من حيث انه سلب من غير
ملاحظة شئ آخر معه دفع محض و عقد الوضع اى العقد الحاصل بحمل وصف عنوان
الموضوع على ذاته فى الكبرى اى كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

٣٤

النظر فيما قال بحر العلوم

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ لشئ بان يقال يعنى كل ما ليس ب كل شئ يصدق عليه

ليس ب فان لاحظنا اى لاحظت ايها المورد ذلك الثبوت فى الصغرى ايضا

ولا سلب فى الصغرى بل ايجاب بسلب فتكون الصغرى موجبة سالبة المحمول الاساسية

والا اى وان لم تلاحظ ذلك الثبوت فى الصغرى فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط

ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل ما صدق عليه الموضوع فله المحمول ولم يعلم من الصغرى ان

ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج الشئ المذكور فى ذلك الموضوع بل انما علم

ان شيئا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق **الصورة الثانية** من الصور الخمس

ان يعلم حكم بالاوسط ايجابا او سلبا لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى

ومقابله اى مقابل ذلك الحكم بالايجاب والسلب للاخر اى للشئ الاخر وهو الاصغر

كله اى كل افراد الآخر او بعضه اى بعض افراد الاخر وهذا حاصل الصغرى فيعلم سلب

ذلك الشئ المعلوم حكم كل افراده عن الشئ الاخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم له كلا

اى كلا او بعضا بتامل كما هو شان البديهيات الخفية فانتاجه بديهى خفى كما قاله الشيخ المقتول

فى حكمة الاشراق هذه هى الشكل الثانى وما فى المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا

بالاول يعنى بالشكل الاول هى الصورة الاولى لان انتاج البواقى من الشكلين المذكورين هنا

بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان الشكل

الثانى يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى او بعكس الكبرى وجعلها صغرى

وجعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل ارتداد البواقى اليه لا يدل على عدم

انتاج البواقى مطلقا بل على عدم انتاجها بلا تامل فان البواقى تنتج بتامل او اذا ارتدت الى الاول

تنتج بلا تامل لان اللزوم اى لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية اى خارجية

عن مقدمتي القياس غير مشاركة لهما في الاطراف فيجوز ان يكون هذا اللزوم مع منعلق
من الشكل الاول وغيره ولا يختص بالشكل الاول وحده وما معنى الانتاج الا لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة
اجنبية وهو اعم من ان يكون لا لمقدمة سوى مقدمتي القياس اصلا كما في الشكل الاول او لا لمقدمة
اجنبية سوى مقدمتي القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس الكبرى كما في الشكل الثاني
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج
حيث يوجد الشكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا ينافيه اي لا ينافي انتاج
الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية معها اذ يجوز ان يكون الانتاج فيها
واللزوم معها وان كان بالنظر الى مقدمة غير اجنبية ق الصورة الثالثة من الصور الخمس ان يعلم
ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لامر ثالث وهو الحد الاوسط واحدهما اي
احد الثبوتين اللذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كلي اي حكم على كل افراد الاوسط
فيعلم التقاؤهما اي اجتماع ذينك الامرين الثابتين لثالث فيه اي في الثالث
فيلزم ثبوت احد من الامرين وهو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كليا بل
يكون كل من الثبوتين جزئيا لا يعلم الالتقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت له احد الامرين غير
ما ثبت له الاخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين وهو الاكبر للاخر وهو الاصغر او يعلم ثبوت امر له اي
لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي للثالث كذلك اي يكون
احدهما كليا فيعلم عدم التقائهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا يكون
اللازم من هذه الصورة الا جزئيا موجبا على الطريق الاول وسالبا على الطريق
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيدا عن الطبع ولم يكن من الصور القريبة التي كان المصنف ههنا

في صدد بيانها لم نذكره ههنا من الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس ان تنبه
الملازمة بين امرين كطلوع الشمس ووجود النهار بانه متى وجد احدهما وجد الآخر كما كانا كما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فينتج فيه اي في هذا القياس وضع المقدم اي
وقوعه وتحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن الشمس طالعة وضع التالي كما قلنا في
المثال المذكور فالنهار موجود والا اي وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم
بين المقدم والتالي اذ تحقق الملزوم مستلزم لتحقق اللازم وقد فرض ان التالي لازم للمقدم
والمقدم ملزوم له فينتفي اللزوم بين المقدم والتالي خلاف المفروض ولا عكس اي لا ينتج
وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم الذي
هو المقدم ولا يلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص والرفع بالعكس اي عكس الوضع فينتج رفع التالي
رفع المقدم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا يلزم من
رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصية الملزوم ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم واورد على قوله
الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اي رفع التالي الرفع اي رفع المقدم بانا لا نسلم
ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم لجواز
استحالة انتفاء اللازم يعني يجوز ان يكون انتفاء اللازم كرفع التالي مستحيلا فاذا
وقع اي فرض وقوع انتفاء اللازم المستحيل كرفع التالي المستحيل جاز عدم بقاء اللزوم
بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر فلا يلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم
كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللزوم قوله في دفع الايراد اللزوم حقيقة ههنا
امتناع الانفكاك اي انفكاك التالي عن المقدم في جميع الاوقات اي اوقات وجود
المقدم وجميع التقادير لوقوع المقدم في وقت الانفكاك وهو اي وقت الانفكاك

وقت عدم بقاء اللزوم فان الانفكاك انما يكون في هذا الوقت داخل في جميع
الاوقات ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فرض لمنع اللزوم
فهذا المنع اي منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالي وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر لعله اشارة الى ان المعتبر في
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
ويجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء مستحيل الاجتماع مع المقدم ففرض عدم
بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون فرضا لمنع اللزوم
فهذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم و الصورة الخامسة من الصور الخمس ان
يعلم المنافاة بينهما اي بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط
او فيهما اي في الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المنافاة في الصدق
فقط مانعة الجمع وعلى تقدير المنافاة في الكذب فقط مانعة الخلو وعلى تقدير المنافاة في الصدق
والكذب معا حقيقية فيلزم النتائج بحسبها اي بحسب المنافات فتفكر النتائج
فالمنافاة اذا كانت في الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الآخر واللازم صدقهما ولا ينتج
رفع كل وضع الآخر لجواز ارتفاعهما واذا كانت في الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر
واللازم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق واذا كانت في الصدق
والكذب معا ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي
الاستثنائي المنفصل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المتصل مسئلة
السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ذكره
الاصفهاني في شرح الطوالع وقال الرومي في شرح الطوالع انها طائفة منسوبة الى سومنات

بلد من الهند وذكر الشامي في الانساب انهم دهرية قائلون بالتناسخ و... السمنية منسوبون
الى سومنات اسم صنم لهم في جزائر الهند نفوا افادة النظر العلم يعني ذهبوا الى ان النظر
لا يفيد العلم مطلقا سواء كان في الالهيات او الهندسيات وغيرها بخلاف المهندسين فانهم
نفوا افادة النظر العلم في الالهيات خاصة وبخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم مطلقا
ومحل النزاع عند الامام الرازي هو الايجاب الجزئي يعني قد يفيد النظر العلم كما يشير اليه كلامه في
المحصل وقال السيف الآمدي كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كما ... النزاع مفيد للعلم
قائلين بان لا علم الا بالحس فما يدرك بالحس معلوم وما لا يدرك بالحس لا يعلم لان الجزم
الحاصل بعد النظر فلا يكون جهلا غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مثل العلم الحاصل بعد النظر
فبماذا اي فباي شيء يعلم ان الحاصل بعده اي بعد النظر علم لا جهل شبيه بالعلم اذا
ويلزم على ان لا علم الا بالحس ويجاب عنه بانه اي العلم يتميز عن الجهل بالعوارض
فان لبداهة اي بداهة العقل تحكم عند النظر الصحيح الذي روعيت قوانين المنطق
فيه انه اي الحاصل بعد النظر علم لا جهل اقول وفيه اي في هذا الجواب انه اي
الشان بماذا اي باي شيء يعلم انه اي هذا النظر نظر صحيح لا فساد فيه اصلا فان
الاحتمال اي احتمال الجهل المفضي الى احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع اي
الى ما ينتهي اليه المبادي مثلا بمثل اي كما ان احتمال الجهل في المقاطع مثله من المبادي فلا نعلم
صحة النظر ابدا ولما كان مظنة انه يجوز ان تعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات تعلم بالحس دفعه
بقوله والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فالجهل
علم اصلا بل الحق في الجواب منع التماثل بين العلم والجهل بل هما متميزان بالعوارض
انا لا نسلم ان الجهل مثل العلم غير ممتاز احدهما عن الآخر بل هما وان اشتركا في نفس الجزم لكنهما متمايزان

باعتبار اللوازم والخواص كما هو مذهبنا اي مذهب اهل السنة والجماعة بخلاف المعتزلة
القائلين بالتماثل فتدبر لعله اشارة الى ما قيل ان هذا الجواب غير واف فان المقصود من
التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في اوائل الامر ولا يحصل العلم الحاصل بعد النظر كذلك فان
الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون علما وقد يكون جهلا فلا يتميزان في اوائل الامر مسئلة قال
الاشعري ان الافادة اي افادة النظر العلم بالعادة بان جرت عادة الله باحداث
العلم عقيب النظر من غير مدخلية النظر فيه كاحداث الري بعد شرب الماء والشبع بعد اكل الطعام والاحراق
بعد مماسة النار من غير مدخل للشرب والاكل والمماسة اذ لا مؤثر الا الله تعالى فانه تعالى
لا يفتقر الى شيء فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصدر المعلول عنه بلا وجوب منه اي الا وجوب
من الله تعالى في ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعري اذ الاختيار عنده عبارة
عن صحة الفعل والترك وهو لا يتاتى مع الايجاب اذ لا مساغ للترك فيه ولا وجوب عليه
يعني لا يجب على الله تعالى شيء كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه والشيعة بوجوب العدل
عليه وقالت المعتزلة انه اي افادة النظر العلم بالتوليد يعني النظر يولد النتيجة في الذهن
ومعنى التوليد ان يوجب الفاعل حدوث شيء بتوسط شيء آخر وقالت المعتزلة ان الفعل الصادر من الفاعل
بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة المفتاح بحركة اليد فان تحركا وجبت حركة
المفتاح بتوسط حركة اليد فتكون توليدا فكما ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن المحرك لكن
الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذلك النظر والعلم بالمطلوب صادران عن الناظر لكن الاول
بالمباشرة والثاني بالتوليد وبالجملة الناظر اوجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلة
والحكماء قالوا انه اي العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاعداد فانه اي النظر
يعد الذهن اعدادا تاما اي يجعل النظر الذهن مستعدا استعدادا تاما لان تفاض عليه النتيجة

من عند الفياض واذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد فالنتيجة اي المطلوب تفيض

عليه اي على الذهن من عام الفيض اي ممن هو فيضه عام وهو الله تعالى على ما نقله المحقق الطوسي

في شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور. وجوبا منه اي من عام الفيض يعني افاضة

النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختاره الامام الرازي في المحصل انه

اي العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر لا يجري عادة لله تعالى بدون تخلف النظر خلافا للاشعري

فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكماء فانهم يقولون بالوجوب باعداد النظر وان لم يكن

العلم واجبا منه تعالى ابتداء اي قبل النظر غير متولد منه اي من النظر كما هو مذهب المعتزلة

لانه اي الشان ليس لقدرة العبد تاثير فانه تولد منه قال الامام في المحصل حصول العلم عقيب النظر

الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة وعندنا على سبيل الوجوب قال الكاتبي في المفصل شرح المحصل

وحاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابي بكر الباقلاني وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف

قيل هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب

من غير تولد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي انتهى وذكر الامام الرازي في

نهاية العقول ان الاشعري وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور

اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر بالتردد في

انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا فابو الحسين البصري وهو رجل من المعتزلة

ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اخترناه ليس مذهبا على

خلاف الجمهور انتهى وقال السيف الآمدي في ابكار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح يتضمن

العلم بالمنظور فيه انتهى وبالجملة فمذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعري فان كان مرادهم من اللزوم

اللزوم العادي فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلي فهو مذهبه ولعل من قال مراد الباقلاني

والامام يفرق بين الوجوب العادي مراده منه الوجوب بمعنى جري العادة بدون دخل النظر فالفرق بينهما
مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر له دخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب عند الامام
بل هو عنده بمعنى جري عادة الله تعالى وكلام الاصفهاني في شرح المطالع ينادي على عدم الفرق
حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام انتهى لكن قول القاضي
عضد في المواقف يشعر بالفرق حيث قال وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه واجب غير متولد
منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال **وهذا** اي ما اختاره الامام من
الوجوب بعد النظر اشبه بالحق فان حاصل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلا للعلم بقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث **ولزوم**
بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر
والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشيء كلا ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول
فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافيا بالوجود الاشياء
كلها من الله سبحانه **هذا** اي خذ ذا واحفظه **المقالة الثانية** من المقالات
الثلث التي في المبادي في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئيتها ان موضوع علم
الاصول هو الادلة الاربعة من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي
في هذه المقالة ابواب اربعة **الاول في الحاكم** الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني
في الحكم والثالث في المحكوم فيه وهو الفعل والرابع في المحكوم عليه وهو المكلف **لا حكم الا**
من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وابن الهمام في التحرير
واقره ابن امير الحاج في التقرير لا عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ
مثل اصول البزدوي والتوضيح وشرح المختصر العضدي وغيرها زعما منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة والحق

ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه معرفا لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا ثم لا بد لحكم الله بفعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيهما انهما هل شرعيان ام عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على حكم الله الى ورود الشرائع وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر ومظهرة لحكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثلثة معان وكان محل النزاع معنى واحدا قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني ويعين محل النزاع من بينها

فقال لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان كقولنا العلم حسن اى صفة كمال والجهل قبيح اى صفة نقصان وهذا موافق لما نص عليه الامام في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في المنهاج والطوالع والاسنوي في شرح المنهاج والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير والقاضي عضد في المواقف والقوشجي في شرح التجريد وصدر الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد وامثالهم من عامة الاصوليين والمتكلمين وذكر الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرح المختصر مقامه ما لا حرج في فعله وما فيه حرج او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي ومنافرته كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن اى ملائم للغرض الدنياوي ومخالفته قبيح اى منافر ومخالف للغرض الدنياوي وهذا موافق لما نص عليه الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرح المختصر والمواقف والقوشجي في شرح التجريد والتفتازاني في شرح المقاصد وذكر ابن الهمام في التحرير مقامه متعلق المدح والذم في مجاري العادات وذكر الامام الرازي في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في الطوالع والمنهاج والاسنوي في شرح المنهاج وتاج السبكي في جمع الجوامع وصدر الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرته لكن كلام القندهاري في المغتنم

يدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال بموافقة الغرض ومخالفته ويعبر عنه بملائمة الطبع ومنافرته
وفي كلام الچلپي في حاشية التلويح ما يشعر بالمغايرة وبالجملة الحسن والقبح بتلك المعاني كلها عقليان كما
نصوا عليه بل النزاع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلا وثوابه
تعالى آجلا للفاعل على ذلك الفعل وفي ان الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما اي مقابل
المدح والثواب هو الذم والعقاب للفاعل على ذلك الفعل فعند الاشاعرة هو اي المعنى شرعي
اي بجعله اي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيه اصلا فما امر به الشارع فهو
حسن وما نهى الشارع عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر بان كان المنهي عنه مأمورا به والمأمور به
منهيا عنه لانعكس الامر اي حال الحسن والقبح فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا وهذا مذهب عامة
اهل الحديث وان وافقنا بعضهم مثل ابي العباس القلانسي وابي اسحق الاسفرايني والقفال الشاشي
والحليمي وغيرهم نص عليه الامام ابو زيد الدبوسي في الميزان وعند المعتزلة حسن الافعال
وقبحها عقلي لا يتوقف على الشرع فالعقل نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعل الفعل مدحا وثوابا وجهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لكن عندنا اي عند
الحنفية لا يستلزم حسن الافعال وقبحها حكما في العبد من الله تعالى بل يصير حسن الافعال
وقبحها موجبا اي باعثا وعلة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرجح
هذا الحكيم المرجوح الضعيف فما لم يحكم هذا الحكيم ليس هنالك اي في الافعال حكم فالفرق
بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة واستحقاق
الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم في العبد ليس بموقوف على امر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة و
موقوف على امر الله تعالى ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم من الحنفية فانهم
كالاشعرية في عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير هو المختار ولعله مختار المصنف رحمه الله تعالى

ومن ههنا اي من اجل ان الحسن والقبح لا يستلزمان حكما في العبد اشترطنا

بلوغ الدعوة في التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل

لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفي

بعض النسخ كالامامية اي كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافة علي رضي الله عنه

وامامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة وخلفاء

بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرّامية وهم اتباع محمد بن كرّام

بفتح الكاف وتشديد الراء المهملة ضبطه ابن ماكولا والسمعاني وغير واحد وهو الجاري على

الالسنة وقد انكر متكلم الكرامية محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن الهيصم وجهين

احدهما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف في السنة مشائخهم وزعم انه بمعنى

كرام او بمعنى كرامة والثاني انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جمع كريم وحكى هذا عن

اهل سجستان واطال في ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذي اورده

السمعاني في الانساب ثم قد كان والده يحفظ الكرم فقيل له كرّام قال الذهبي في ميزان الاعتدال

قلت هذا قاله ابن السمعاني بلا اسناد وفيه نظر فان كلمة كرام علم على والد محمد سواء عمل في

الكرم او لم يعمل والله اعلم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر في لسان الميزان وقرأت بخط الشيخ تقي الدين

السبكي ان ابن وكيل اختلف مع جماعة في ضبط ابن كرام فضبطه ابن الوكيل على انه بكسر اوله

والتخفيف واتفق الآخرون على المشهور ثم ذكر استشهاد ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قائل

بان المعبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم

لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفي بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند

والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه الآمدي في الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن الحاجب

فی المختصر خص المعتزلة والكرامية والبراهمة بالذكر ومشى عليه شارحه القاضی عضد فانه

ای الحسن والقبح عندهم ای عند هولاء المذكورين من اهل البدعة واهل الكفر

بوجب الحكم بالوجوب والحرمة مثلا من الله تعالى ولولا الشارع ای الرسول

صلی الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب ما فصل الان

فی الشريعة الحقة قالوا ای المعتزلة منهم كما هو فی عامة الكتب الكلامية او الكل كما يشعر

كلام الامدی وابن الحاجب والقاضی عضد منه ای من حسن الفعل وقبحه ما هو

ضروری وهو ما يكون حسنه او قبحه معلوما بالبداهة بلا نظر بدون الاستعانة بورود

الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فيك فی حاشية شرح المختصر

لميرزا جان رد على المعتزلة ومن يحذو حذوهم امر الاخرة ای شان الآخرة من

كون دار دار الجزاء سمعی مسموع من الشارع ولا يستقل العقل بادراكه ای

امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب اجلا ای فی الآخرة حاصله ان ما

زعمت المعتزلة وغيرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضروری باطل اذ الدليل يدل على

خلافه وهو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة وشان

الآخرة سمعی ليس بعقلی فكيف يكون الحسن والقبح عقليين اقول من قبل المعتزلة ومن

يحذو حذوهم فی الجواب العدل وهو وضع الشیٔ فی موضعه وايصال الحق الى المستحق

واجب عقلا ای يحكم العقل بوجوب العدل عندهم ای عند المعتزلة ومن يحذو حذوهم

فتجب المجازاة ای يجب جزاء الافعال اذ العدل ليس الا ايصال السرور الى مستحقه وايصال

الشرور الى مستحقها وذلك ای المجازاة كاف لحكم العقل بان فاعله يستحق الثواب

او العقاب فی الآخرة واستحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة يستدعی مطلق المعاد سواء كان

قوله وفرض ادا الفاضل ميرزا جان ۱۲ منه

روحانيا او جسمانيا لا خصوص المعاد الجسماني فلا بد من عقلية مطلق المعاد وان كان خصوصيته

الجسماني سمعيا ولا شك في ان مطلق المعاد عقلي فلا يرد ان الاستحقاق يستدعي المعاد

الجسماني وهو سمعي فكيف تكفي المجازاة لحكم العقل بالحسن او القبح على انه اي حسن الفعل

او قبحه بمعنى لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب او العقاب كاف لحكم العقل

بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعله اشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلاوة بان فيه

توجيه القول بما لا يرضى به قائله لان هذا المعنى لحسن الفعل وقبحه لم يقل به فالجواب هو الاول

لا المذكور بالعلاوة ومنه اي من حسن الفعل وقبحه ما هو نظري اي معلوم حسنه

او قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع كحسن الصدق الضار لقائله وقبح

الكذب النافع لقائله فانهما معرفان بالنظر والتامل ومنه اي من حسن الفعل او قبحه

ما لا يدرك حسنه او قبحه الا بالشرع ولا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم

آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كل واحد من حسن صوم

آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اي الى كل واحد منهما

فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين له بالامر والنهي

يعني اظهر الشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا اوجبه وصوم اول يوم من

شوال قبيح بالذات لهذا حرمه اذ حكم الشارع على الشيء ليس الا باعتبار ذلك الشيء ما يصلح له

فعلم ان في صوم آخر رمضان صلوح الثواب لذا اوجبه وفي صوم اول شوال صلوح للعذاب

لذا حرمه والصلاح اعم من ان يكون مقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد

بالذاتيين ههنا ان لا يكونا بسبب امر مباين للذات كالشرع او يكونا بسبب الذات

او صفة لازمة للذات ثم المعتزلة بعد ما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

بالمعنى المذكور يوجب ان الحكم من الله تعالى اختلفوا فقال القدماء من المعتزلة ان الحسن و
القبح لذات الفعل لا لصفة في الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما في عامة الكتب
الكلامية والاصولية لكن الآمدي قال في الاحكام فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن
والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتاخرون من المعتزلة ان الحسن والقبح
ليسا لذات الفعل بل لصفة اي امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية توجبه
اي توجب تلك الصفة الحسن او القبح فيهما اي في الحسن والقبح والظرف متعلق بيقال كما هو الظاهر
من الاحتمالات التي ذكرها التفتازاني في حاشية شرح المختصر العضدي يعني قال المتاخرون في الحسن
والقبح كليهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح و قال قوم
من المعتزلة كابي الحسين البصري ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية توجب القبح في القبح فقط دون الحسن والظرف
متعلق بيقال يعني قال قوم في القبيح فقط انه لصفة حقيقية والحسن عدم القبح فيكفي فيه عدم
موجب القبح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن و قال الجبائية اي قوم منسوبون الى
ابي علي الجبائي رئيس المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن والقبح لكنها ليست صفة
حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف ويختلف الحسن والقبح بها كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب فكونه للتاديب اعتبار محسن للطم وكونه للتعذيب اعتبار مقبح له والحق عندنا
اي عند الحنفية الاطلاق عن التقييد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية او اعتبارية
الاعم من كونهما لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا
بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل يرد عليهم النسخ بان مقتضى الذات لا يختلف
فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذي حسن حسنا ابدا وكذا القبيح
مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنه فصار قبيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسنا ولا يرد علينا

لانا قائلون بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنه لغيره وهو لم يبق عند
النسخ صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصار قبيحا وكذا القبيح المنسوخ ثم من الحنفية كابي منصور
الماتريدي وكثير من مشائخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورود
الشرع في درك بعض احكامه تعالى بسبب ما بالفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك
انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون يتعلق حكم
الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا لا بما لم يدرك العقل فيه
حسنا او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى هو عين مذهب هؤلاء
الحنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن الفرق بان
هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما وعند المعتزلة
كثير غير معين فاوجب اي العقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى
من الكذب والسفه ونحوهما حتى يجب ويحرم على الصبي العاقل وروى في المنتقى ثم في
الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه اي لا يكون احد من العاقلين
معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يرى اي يشاهد من خلق
السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته
بحيث لا مجال للارتياب فيها اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد مما روي عن
ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل اي مدة يتامل ويتفكر فيها العاقل في
علم خالقه فانه اي مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بذلك وتلك
المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لا عذر لاحد بعد البعثة كما عزاه ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخاري وحاصل مختار فخر الاسلام
والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلواني ومن تابعهم نفي التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما نص
عليه ابن الهمام في التحرير وقال صدر الشريعة في التنقيح فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال
التفتازاني في التلويح هو الصحيح انتهى فالعجب من اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام
والقاضي ابا زيد صاحب الميزان وصدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي والامام فخر الاسلام
وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره انتهى ومما حررنا من المذاهب للحنفية وللاشعرية
والمعتزلة يتفرع اي يتخرج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاهق
الجبل اي الجبل المرتفع ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وائمة بخاري وغيرهم من الحنفية لا يكلف
بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وتقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات قبل تلك المدة
غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة
من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض مدة التامل فلو مات قبل
تلك المدة او بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب عليه لتركه ما استقل به العقل لنا اي للحنفية
في اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان
بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بارسال الرسل
كالبراهمة فلولا انه اي كل من الحسن والقبح ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن
كل من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة كذلك اي مما اتفق عليه والجواب
اي جواب الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة
الاحسان بالاساءة لا نسلم انه لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون لمصلحة تعم

بجميع الخلائق فلما كانت فى الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بالحسن ولما كان فى مقابلة الاحسان بالاساءة نقض لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالقبح وبالجملة الحكم بالحسن على الاحسان لمصلحة عامة وجود الالذاته وبالقبح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما الالذاته

لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى رعاية

المصلحة العامة بان الكل من المتدين وغيره متفق على حسنها وانما يضرنا لو ادعينا

انه اى كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذى هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وقبح الفعل الذى هو مقابلة الاحسان بالاساءة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعيه حتى يضرنا بل المدعى

اى ما ادعيناه عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع

سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب

بمنع اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة مناط

حكمه تعالى بانا لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يضرنا فانا لا نقول باستلزامه اى كل من

الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم بالسمع

من الشرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح واستدل على مذهب الحنفية

بدليل مزيف وهو انه اذا استوى الصدق والكذب فى حصول المقصود

بان يتيقن حصول مقصوده على كل تقدير من الصدق والكذب فح اثر العقل الصدق

وترك الكذب لا محالة فايثار الصدق ليس الا لحسنه فعلم ان حسن الصدق ذاتى وفيه

اى فى هذا الدليل انه اى الشان لا استواء بين الصدق والكذب فى نفس الامر

من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اى الشان لكل منهما اى لكل واحد

من الصدق والكذب لوازم وعوارض منافية للوازم الآخر وعوارضه اقلها المطابقة للواقع
واللامطابقة له فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهو اي الاستواء
بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل فيمتنع
الايثار اي ايثار العقل للصدق على ذلك التقدير اي على تقدير امر مستحيل وان كان
مما يؤثر في الواقع لجواز استلزام المحال المحال حاصله ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر وان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء
محال فتقدير الاستواء تقدير امر محال فيجوز ان يمنع الايثار على ذلك التقدير وان كان مستحيلا
اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر
في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو
تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب
مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل
وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا انتهى والاشاعرة القائلون بان الحسن والقبح ليسا عقليين
بل شرعيين بمعنى جعل الشارع قالوا في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين او ...
لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا اي لذات الفعل لم يتخلف كل واحد منهما
عن الفعل لان ما بالذات لا ينفك عن الذات وقد يتخلف الحسن عن الحسن والقبح عن القبح
فان الكذب مثلا قبيح وقد يحسن فانه يجب لعصمة نبي وحفظه من ظالم وانقاذ برئ
عن القصاص وتخليصه انجائه عن سفاك اي عمن يقصد سفك دمه ولا خفاء في ان الواجب
حسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر واشار ميرزا جان في

حاشية الى ضعفه بقوله اجيب ان هناك اى فى الكذب لعصمة نبى وانقاذ برى ليس تخلف القبح عن الكذب حتى يلزم تخلف القبيح عن القبيح بل الكذب باق على قبحه لاحسن فيه اصلا ومع فاعله ههنا ليس الحسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل وهو انه اضطر الى ارتكاب احد القبيحين اما الكذب الذى يحصل عصمة نبى وانقاذ برى واما ترك الكذب الذى يفضى الى الظلم على النبى وقتل البرى واهونهما واقلهما الكذب ففى الكذب ارتكاب اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا بل لاضطرار مسقط للذمة والعدول الى الاهون موجب للمدحة والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما ولذلك قال الفقهاء من وقع فى النار وعلم انه لا خلاص له منها الا بالقاء نفسه فى ماء مغرق له ان يغرق نفسه لا لان اهلاك النفس ليس بحرام بل لانه هالك لا محالة والصبر على الغرق اهون من الصبر على نفحات النار قيل فى حاشية شرح المختصر لميرزا جان يرد عليه اى على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فيدخل الكذب فى الحسن والحسن عند الخصم لا يكون الا ذاتيا فهذا الحسن ذاتى فلا يجامع مع القبيح فايثار الكذب ليس الا لكونه حسنا لا لانه ارتكاب لاقل القبيحين اقول فى دفعه ليس حسن الكذب ههنا بالذات بل بواسطة حسن عصمة نبى وانقاذ برى بالعرض فكان حسنه لغيره والحسن لغيره لا ينافى القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات يعنى لاجل عروض ضرورة يجئ الحسن فى المحظور القبيح بواسطة دفع الضرورة فيعامل بذلك المحظور معاملة المباح غاية الامر انه اى الشان يلزم القول بان كلا منهما اى من الحسن والقبح كما انه كل واحد منهما يكون بالذات كذلك يكون كل واحد منهما بالغير ولعلهم اى لعل القائلين بالحسن والقبح الذاتيين يلتزمونه اى كون كل واحد منهما بالغيرية اى بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير امكن لهم اي للقائلين بالحسن والقبح الذاتيين التخلص
عن ايراد النسخ بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى
الحرمة والحرمة الى الوجوب الا ترى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا لتحسين
ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع ولما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما
بعده على انه اي الدليل الذي ذكره الاشاعرة وهذا جواب ثان عن دليل الاشاعرة بالعلاوة
لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية و
لا يتم علينا اي على الحنفية القائلين بالاطلاق الآتي ايضا وان تم على جمهور المعتزلة
فان الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون
انه مقتضى اعتبار والحنفية ينكرون الحصر فيه قا قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن و
القبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان اي الحسن
واللاحسن في مثل قولنا اليوم لاكذبن غدا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب فلما كان
يجتمع النقيضان فان صدق فيه اي صدق لاكذبن غدا بصدور الكذب عنه في الغد يستلزم
الكذب الصادر في الغد وبالعكس اي كذب لاكذبن غدا بعدم صدور الكذب عنه في الغد
يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب والصدق حسن والكذب قبيح وللملزوم
حكم اللازم فملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين في الكلام
اليومي لاكذبن غدا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على طبق ما قرره
القاضي عضد في شرح المختصر وبينه الابهري في حاشيته لكن الاشبه بناؤه على وفق ما غيره التفتازاني
في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بايراد قولنا وكذبه يستلزم انتفاء الكذب مقام قوله بالعكس
لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في ان انتفاء القبيح

وتركه حسن قال بركت الله آبادي في شرح هذا الكتاب فيه اي في القول بالعكس نظر لان كذب قولنا
لاكذبن غدا بطريق ان احدا ما ان يتكلم في الغد بكلام ... يتحقق الصدق والكذب و
الآخر ان لا يتكلم بكلام بل يسكت ففي هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق الا ان يقال المراد
الاستلزام في صورة خاصة اي الاولى لا مطلقا انتهى وتقرير **الدليل** — على ما قرره
الآمدي في ابكار الافكار وغيره من شارحين المختصر وغيره انه يلزم في الكلام الغدي اجتماع النقيضين
اعني الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدي يستلزم لكذب الكلام اليومي وكذب الكلام
الغدي يستلزم لصدق الكلام اليومي والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح
فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذي هو لا حسن في الكلام الغدي وهو اجتماع النقيضين في الكلام الغدي
وقال السيد الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر ان هذا ايضا جيد ولكن المذكور في الكتاب
اوفق للمتن لكن التفتازاني اورد النظر على شرح الشرح على هذا التقرير بانه ان اريد لاكذبن غدا
في الجملة فلا يصدق على شيء من الكلام الغدي ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان
اريد لاكذبن غدا في كل خبر يتكلم به فظاهر ان كذب شيء لا يستلزم صدقه وانما الكلام في المجموع
ولا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض
بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما الثاني
فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل للحسن وبجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين
وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم حقيقة بالذات فيقول لا نم ان ملزوم الحسن
حسن بالذات وملزوم القبيح قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضي عضد في المواقف و
الابهري في حاشية شرح المختصر ميرزاجان ايضا في حاشيته الا ترى ان المفضي الى
الشر لا يكون شرا بالذات بل قد يكون خيرا بالذات مثلا مجيء الرسل موجب لهلاك

٥٥

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشر داخل في القدر
اي التقدير الالهي بالعرض و بالتبع للخير وانما الداخل في القدر اولا و بالذات هو الخير ولما كان
وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا
قدر الشر واوجده فكان المفضي الى الشر خيرا فتاييد السند المنع بكلام الشيخ في الاشارات وبينه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البرد المفسد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث هي
كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا الظلم
والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من
تلك الحيثية كما لان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية
والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى وبالجملة فعلم منه ان المفضي الى الشر
لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال المفضي الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضي عضد
في المواقف والابهري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتهض على من يقول ان
الحسن هو العاري عن جميع وجوه القبيح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بمنع بر هندك الى الالتزام المذكور سابقا
من ان الحسن و القبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم ان لم يكن مستلزما لحسن
اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق و
قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل العبد اضطراري
صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح جانب وجوده على عدمه

لم يوجد اي لايكون موجودا فحينئذ يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح

المرجوح محال فالعدم محال ترجح الوجود محال لانه ترجيح المرجوح فهما لم يجب التمكن لم يوجد

فوجود الفعل واجب لازم الصدور عن العبد بحيث لايمكنه الترك فهو اضطراري لايدخل للاختيار

فيه فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان كل حسن

او قبيح فهو فعل المتمكن منه اي القادر عليه وكل ما هو فعل للقادر عليه فهو مختار له لان تاثير القدرة

لايتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس

بمختار وهو المراد بالاضطراري لايكون حسنا ولا قبيحا واما عندنا فظاهر لانا منكر عقليتهما مطلقا

وهذا البيان للدليل الثالث الماخوذ من حاشية ميرزاجان على شرح المختصر احسن

واحصر مما بين به في المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد

الوجوب بخلاف ما في المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون

حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح

عاد التقسيم والا فهو اتفاقي انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان يكون

اولى غير واجب ومن البيان المذكور بطل شق الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الراجح

اذا كان اولى غير واجب يجوز وقوع غير الاولى ووقوع غير الاولى مستحيل لانه ترجيح للمرجوح وترجيح

المرجوح محال والجواب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اي وجوب فعل العبد بالارادة

المرجحة للفعل والوجوب بالارادة لاينافي الاختيار بل يحققه فكان الوجوب بالاختيار والوجوب

بالاختيار اي باختيار العبد لايوجب الاضطرار اي اضطرار العبد في هذا الفعل فان الفعل

الاضطراري ما لايكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة

فانهما واجبتان لعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله انا نسلم لزوم الاضطرار

٥٧

من الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا منافاة بين
وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل هذا ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول

على انه اي هذا الدليل الثالث منقوض بفعل الباري تعالى فانه يثبت من عين هذا
الدليل كون فعل الباري تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح
وترجيح المرجوح محال فوجب ذلك الفعل والوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون الله تعالى
مضطرا في افعاله وهو كفر **فائدة** عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين
هم الجبرية حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد
اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يقدر على شيء وهذا
سفسطة اي حكمة باطلة ومذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان للعبد نحوا من القدرة نعم علمه في
الضرورة وعند المعتزلة اي للعبد قدرة موثرة في افعاله اي افعال العبد كلها سيئاتها
وحسناتها والعبد خالق لافعاله وهم اي المعتزلة مجوس هذه الامة اي الامة المحمدية فانهم
اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو المسمى بيزدان والثاني
للشر وهو المسمى باهرمن وفي الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة رأوا العبد
قادرا مستقلا فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة لانهم يقولون بقدر
الخير والشر من الله تعالى والمعتزلة عاقصموا ان الامكان ليس من شأنه افادة الوجود
للغير فالعبد ممكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شيء فكيف تكون له قدرة موثرة يصدر بها افعاله
وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اي للعبد قدرة كاسبة بها يصدر الافعال
منه لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود
قدرة صنه هته تحيلها العبد قدرة مع الفعل بلا مدخلية اي مدخلية العبد اصلا

لا في الفعل لا في القدرة فعندهم اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة متوهمة
في اول الامر انها قدرة على شئ ثم توجه الله تعالى الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل الى العبد
كنسبة الكتابة الى القلم والاشاعرة القائلون بهذه القدرة المتوهمة الغير الموجودة قالوا ذلك
اي هذه القدرة المتوهمة كاف في التكليف اي تكليف الله لعباده بالافعال اي الاعمال
والحق انه اي قول الاشاعرة كفو للجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمة فلم يكن في
العبد قدرة حقيقية فاي فرق بينه وبين الجماد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن القول
بالجبر لفظا لكنهم قائلون به معنى وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة من
الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اي الخالص الى الفعل اي فعل العبد الظاهر
لتعلق الجار والمجرور الاول بصرف القدرة والجار والمجرور الثاني بالقصد فلها اي للقدرة
المخلوقة من الله تعالى للعبد تاثير في القصد المذكور اي القصد المصمم الى الفعل ويخلق
الله الفعل المقصود عند ذلك اي عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة
يعني جرت عادة الله بخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لان الصرف المذكور والقصد
المسطور موثران في الفعل ولما كان ههنا مظنة سوال بان الكلام ينقل الى ذلك القصد بان
فاعل ذلك القصد ماذا فان كان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان كان فاعله الله فهو مذهب
الاشعرية فاشار الى جوابه بقوله فقيل ذلك القصد من الاحوال اي وصف غير موجود
ولا معدوم في نفسه فانه لم يوجد فالاحوال هي الامور الاعتبارية التي وجودها تابع لشيء ما قال
ابن الهمام في التحرير وعليه اي على ثبوت الحال جمع من المحققين وذكر تلميذه ابن امير الحاج في
التقرير منهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين فليس القصد بخلق اي بخلق الله لان القصد حال والحال
لا يكون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض انما حادث

وهو ابدا امر وليس الاحداث كالخلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل
من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وسناذ الاستاذ فانه لاجل ان يتمم
صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذى هو نحو من الامكان على
الحق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان
الخلق له تعالى فقط اى افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات
الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال لاستحالة
الحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود فى
الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج فى التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ لله تعالى بالعقل بان كل فعل من افعال
العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما يتحقق
به فائدة خلق القدرة فى العبد التى من شانها التمكن من الفعل والترك للعبد وينتفى به الجبر اذ
فائدة خلق القدرة ان يؤثر فى شئ وادناه ان يؤثر فى هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم
لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتحسن به اى
بكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال والاعمال لان تكليف
غير القادر مما يستحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اى ما ذهب اليه الحنفية كانه واسطة
بين الجبر الذى هو مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذى هو مذهب المعتزلة حيث
فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذهبهم ليس بجبر محض بل قالوا بان لقدرة العبد تاثيرا
فى القصد فجعلوا العبد مختارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فيما قيل

قوله فائدة خلق القدرة لان اتم الفوائد ان يكون الافعال مخلوقة واذ هى ليست كذلك فلا بد ان يكون القصد مخلوقا

٦٠

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شأنه افادة

الوجود للغير فكيف يفيد الممكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الله ابادي وقال بعضهم انه اشارة

الى ان افادة من التكليف وغير فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد نوع شيء واما

ان ذلك الشيء هو القصد فغير لازم فتخصيص القصد من بين الافعال تخصيص من غير مخصص وعندنا

ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئي به تنبعث

ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الارادة الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية

تتعلق بالفعل وبحيث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث بها

الارادة الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وتفصيله

في ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية

وهي في اصول شامخة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد صدور

الامر الجزئي مبادي جزئية قريبة كالتخيل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومبادي كلية بعيدة

كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية

فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع امورا

جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادي الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي بالنظر الى

المبادي القريبة الجزئية مختار وانها اي الفطرة الالهية لاجديها اي انفع من تفاريق

العصا اي قطعات العصا المكسور هذا مثل يضرب في شيء كثير النفع وللعرب في قطعات العصا المكسور

فوائد فلهذا يقال ان هذا انفع من تفاريق العصا وقالت الاشاعرة في الاستدلال على

كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقليا لذات الفعل

او لصفته او لاعتبار لا بجعل جعل الشارع لم يكن البارى تعالى مختارا في الحكم اي في الايجاب

او التحريم او نحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول والحكم على خلاف المعقول اى خلاف مايقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبيح من الله تعالى فوجب منه تعالى الحكم بالتحريم مثلا فيما قبح عقلا وبالايجاب مثلا فيما حسن عقلا فلا يكون مختارا فى الحكم وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى للحكمة لا توجب هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضاهما لاجل الحكمة بالاختيار والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وقالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين خامسا انه اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقليا لا شرعيا لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحا قبل البعثة لان القبح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اى جواز العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان ههنا مظنة سوال بانا لا نم انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الاية اذ الاية تدل على نفى وقوع العذاب لا على نفى جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك اى التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال فى مثل هذا المعنى كما فى قوله تعالى كما ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب ويؤكده ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا اقول فى الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما يقتضى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والاية المذكورة انما تدل على عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة والجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل

لا ينافى عدم الجواز اى عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
نظرا الى الحكمة والحال انه حينئذ اى عند عدم البعثة قد كان لهم اى للناس العذر بنقصان
العقل وخفاء المسالك اى الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت
عقولنا ناقصة لا يدرك بها حسن الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه مخفية علينا
فانا معذورون ولهذا العذر قال الله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعذاب
لئلا يعذر الناس ويقولوا انا معذورون ويكون للناس بيان العذر على الله حجة واقول
ايضا فى الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين وبين
جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اى جواز العقاب فرع الحكم ونحن اى معشر
الحنفية لا نقول به اى بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على المعتزلة القائلين
بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور مشائخ العراق القائلين بان العقل قد يستقل
فى درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصصوا اى المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور العذاب
المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المقدمون من مكذبى الرسل بدلالة
السياق اى بدلالة اللاحق بالاية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اى اهلكنا فمعنى الآية ما كنا معذبين فى
الدنيا حتى نبعث رسولا ورد جواب المعتزلة بانا سلمنا التخصيص لكنه لا يجدى نفعا فان الآية
لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الايمان والشكر قبل
تنبيههم بارسال الرسل فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركهما قبل ذلك
اولى والمعتزلة اولوا الرسول الواقع فى الآية بالعقل فانه اى العقل رسول باطن

فى تنبيه القلب فالمعنى حتى نبعث رسولا باطنا هو العقل الى غير ذلك من تأويلاتهم منها
ان خصوص الرسول ليس مرادا بل المراد المنبه من قبيل اطلاق الجزئى على الكلى فالمعنى و
ما كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التى
لا سبيل اليها الا التوقيف ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
الحكم قبل الشرع فى الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل اى اسكاتهم و
عجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة والافحام بالفاء والحاء المهملة عند امرهم اى امر الرسل
المكلف بالنظر فى المعجزات يعنى اذا ادعت الرسل رسالتهم فينكر عليهم المكلف فيقولون
انظر فى المعجزات حتى تعلم صدقنا لانها حجج موصلة الى ما ادعيناه فيقول المكلف المنكر
لا انظر فى المعجزات ما لم يجب على النظر فى المعجزات اذ لا انظر ما لم يجب على ولا يجب
على النظر فى المعجزات ما لم انظر فى المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع فوجوب النظر
فى المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر فى المعجزات فيتوقف كل واحد من
النظر فى المعجزات ووجوب النظر فى المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرسل
الى دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل
علينا لانا نمنع المقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر فى المعجزات
عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التى تسمى الفطرية
القياس يعنى من القضايا النظرية التى قياساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر
يعلم بالعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا النظرية
الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية وليس كذلك لتوقف وجوب
النظر على افادة النظر العلم مطلقا اى فى الجملة وقد انكرها السمنية وفى الالهيات خاصة

فقد انكرها المهندسون ح على ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا
بالنظر وقد منعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر
الدقيق ولذلك اختلف فيه فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس
والجواب سلف عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب فى المختصر وغيره فى غيره
وقرره القاضى عضد فى شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم ينظر وتقريره
انا لا نم ان الوجوب اى وجوب النظر فى المعجزة يتوقف على النظر فى المعجزات
فانه اى وجوب النظر فى المعجزات اى مطلق الوجوب الشامل له ولغيره المفهوم من وجوب النظر
ثابت فى نفس الامر بالشرع نظر المكلف فى المعجزات او لم ينظر ثبت الشرع عنده
او لم يثبت لان تحقق الوجوب فى نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب ح ان توقف
تحقق الوجوب فى نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب فى نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب فى نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وليس ذلك اى وجوب
النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف
النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبى الغافل لان الغافل من لا يفهم الخطاب النازل عليه
والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اى المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف
والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
فى دفع هذا الجواب ما سلمنا ان وجوب النظر فى نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
وجوب النظر الا بامر الرسول فالمكلف لو قال حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك
بالنظر ما لم اعلم بوجوب الامتثال اذ لا بد اى للمكلف ان يمتنع عما لم يعلم

٦٥

وجوبه فلان يمتنع عن النظر فانه غير عالم بوجوبه ولا اعلم الوجوب بالامتثال عالم

امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول بمحل من المساغ اى الجواز فيلزم الافحام

اى اسكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل مرزا جان فى حاشية شرح المختصر

توضيحه ان افحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه

لطفا وعادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا

بعباده عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة

عند اهل السنة والجماعة فانهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية باراءة المعجزات

للمكلفين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه

اى الحكم بالحسن او القبح لولاه اى لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى

اذ امتناع الكذب على الله تعالى لقبح الكذب ولا قبح للاشياء عقلا على هذا التقدير فيثبت قبح

الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهى الشرعية

المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمتنع اظهار المعجزات

على يد الكاذب. فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبى المظهر للمعجزات

فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبى الصادق لا يمتاز من الكاذب واما على

المعنى الثانى فلا يتيقن على قوله فلا نعلم امرا من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه

اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح

بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة

النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان النقص

فى الافعال كالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلى الذى

٦٦

قوله والحق ... ومرزا جان ... لتمام ... على ان الله تعالى ... الكذب ... امتناع ... الكذب ... على ... عقلا ... عادة ... الهيات ... من ... الامتناع ...

ان امتناع ... النقص ... جواز ان ... بجواز ... العادة ... لا يلزم ... اتصاف ... بالكذب ... تعالى ... نقصا ١٢ ...

انكره الاشاعرة وحاصل ما في المواقف ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
ونقص في الصفات كالجهل فالنقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي
بمعنى استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المدح و
الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل للحسن بمعنى
صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى والقبح المتنازع فيه
لا يكون في غير الاختياريات فممنوع بانا لا نسلم رجوع النقص في الافعال الى القبح العقلي
المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية فان ما ينافي الوجوب الذاتي الذي
هو الكمال كيفما اي صفة كان ذلك المنافي او فعلا من الاستحالات العقلية
التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالتخصيص بكون الكيف المنافي للوجوب من
الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقليته وعد الفعل المنافي للوجوب
الذاتي من القبح العقلي المتنازع فيه لا من الاستحالات العقلية تحكم ولذلك اي لكون
ما ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان من الاستحالات العقلية اثبته اي اثبت كون
الكذب نقصا [illegible] الذين هم غير متدينين بدين ولا يستندون
اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بجواز تعذيب الطائع
اي المطيع الغير العاصي امتناع تعذيب الطائع كما هو اي الامتناع مذهبنا
اي الحنفية ومذهب المعتزلة فانه اي تعذيب الطائع نقص مستحيل
عليه تعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصا عندهم امتنع تعذيب
الطائع ايضا لان تعذيب الطائع والكذب سيان في النقصية وهو خلاف
مذهب الاشاعرة وقولهم ففي الاستدراك اشارة الى ان الجواب بانه نقص غير تام مسئلة

قال الاشعری علی التنزل ای الانتقال من المذهب الحق الذی هو فی غایة العلو اعنی بطلان حکم العقل الی المذهب الباطل الذی هو فی غایة الانخفاض اعنی تسلیم کون العقل حاکما یعنی قال الاشعری علی تقدیر تسلیم ان للعقل حکما بابطال وجوب شکر المنعم علی العبد المنعم علیه وبنفی حکم العقل فی خصوص هذا قال الابهری فی حاشیة شرح المختصر ان المراد بالتنزل هو الانتقال من مذهبهم وهو ان العقل لیس حاکما فی الاحکام الشرعیة اصلا الی موافقة للخصم وتسلیم ان العقل حاکم فی الجملة انتهی وقال السید فی حاشیته علی شرح المختصر وکان الفائدة فی تسلیم القاعدة بعد ابطالها وبیان فساد بنائهم المسئلتین یعنی وجوب شکر المنعم وکون الحکم لافعال العقلاء قبل الشرع المسئلتین المتفرعتین علیهما المعتبرة اظهار لقصور کلامهم فی عرفهم بناء علی اصطلاحهم لقصور کلامهم فی اصطلاحهم انتهی شکر المنعم لیس بواجب عقلا بل شرعا قال الآمدی فی الاحکام شکر الله تعالی عند القائلین به لیس هو معرفة الله سبحانه لان الشکر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزامها المشقة لها بالاجتناب عن المستقبحات العقلیة والعزم الی الخصائل الحسنة کذلک وقال الاسنوی فی شرح المنهاج ولیس المراد بالشکر هو قول القائل الحمد لله رب العالمین والشکر لله تعالی ونحوه بل المراد اجتناب المستخبثات العقلیة والاتیان بالمستحسنات العقلیة والمنعم هو الباری سبحانه وتعالی انتهی وقیل ان المراد بالشکر صرف العبد جمیع ما انعم الله سبحانه علیه فیما خلق لاجله کصرف النظر الی مطالعة مصنوعاته والسمع الی تلقی اوامره انص علیه السید والابهری ومیرزا جان الشیرازی فی حواشیهم علی شرح المختصر خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بوجوب شکر المنعم وقد نص صدر الشریعة فی التوضیح علی ان شکر المنعم واجب عقلا عندنا وفی کشف البزدوی عن القواطع

وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم فيه واليه ذهب كثير
من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
واليه ميل الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية استدل على مذهب الاشعري
في مختصر ابن الحاجب المنهاج والتحرير وغيرها بانه اي بان الشكر لو وجب
عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة
لله تعالى لتعاليه بمنهاء عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع
مضرة والله تعالى منزه عن ذلك ولا للعبد اما في الدنيا فلانه اي
الشكر مشقة على النفس لاحظ لها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد في
الدنيا واما في الآخرة فلانه اي الشان لا مجال اي لا طاقة للعقل
في درك ذلك اي امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذي لا يدرك
بالعقل اقول في الجواب عن هذا الاستدلال اخذا مما ذكره السيد في حاشيته
على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل
بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة
الاخروية فكيف يسلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه
المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح كما هو اي التسليم مقتضى التنزل
لان معنى التنزل القول بعد تسليم ما ادعاه المدعي القول بانه اي الشان
لا مجال للعقل في درك الآخرة مشكل اذ تسليم كون العقل حاكما تسليم
المجال له على انه اي الشان لو تم هذا الاستدلال لا يستلزم

69

قوله ... فانهم قالوا ان حسن ... الذي يترتب عليه ... بالضرورة ... منه رحمه الله تعالى

هذا الاستدلال على عدم الوجوب مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجري
في عدم الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شيء ما لوجب لفائدة آه والظاهر من التنزل
ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد التسليم المطلق اي مطلق الوجوب
في لفظ الظاهر اشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب
الشكر فكلمنا فيه مع قطع النظر عن صحة المتفرع عليه اعني الحكم مطلقا مع ان المشقة لا تنفي
الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قول المستدل الشكر مشقة مسلم لكن لا نسلم
ان المشقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان يكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة و
الظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا
جمع عطية وهي ما يعطى على متن البلايا المتن الصلب والبلايا جمع بلية
قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالاية سند
لما قال ان المشقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من اعظم المشاق مع انه
موجب لفائدة هداية السبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا
بالمعارضة على مقدمة دليل الاشاعرة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا
بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اي الشكر يستلزم
الامن من احتمال العقاب بتركه اي بترك الشكر وهو دفع المضرة
وكلما كان كذلك اي كل شيء كان مستلزما للامن من احتمال العقاب
بتركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعورض ما قالت المعتزلة
في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحرير وغيرهما بوجهين
اولا بانه اي الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع القوى

٥٧ قوله عدم الوجوب مطلقا فانه لو تم انه لا مجال للعقل في امور الآخرة لم يكن شيء واجبا عقليا فانه ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه في الآخرة وقد تقدم انه لا يدرك بالعقل

٥٠ قوله مستدلين على وجوب [illegible] لا يخفى ان هذا الاستدلال [illegible] فانه مبني على [illegible] العقل [illegible] ١٢ منه

في ملك الرب المشكور والشكر لا يكون الا بصرف القلب والجوارح الى ما خلقنا لاجله
فيكون الشكر قبل الشرع بدون امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغير اذنه
والتصرف في ملك الغير بدون اذنه حرام فيكون الشكر حراماً ويجاب عن هذه
المعارضة بهذا الوجه بانا سلمنا ان الشكر قبل الشرع وان كان تصرفا بغير الاذن
الشرعي لكن لا نسلم انه تصرف بغير الاذن مطلقاً بل هو تصرف بالاذن
العقلي وهذا الاذن اذن من الله تعالى فان العقل رسول باطن عند المعتزلة
على انه اي التصرف في الشكر مثل الاستظلال بجدار الغير والاستصباح
بمصباح الغير فكما انهما لا حاجة الى الاذن فيهما فكذا لا حاجة الى الاذن في الشكر لعدم
تضرر المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بانه اي الشكر على نعمه يشبه
الاستهزاء بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يعتد به بالنسبة
الى مملكة المنعم وعظمته وثانيهما ان لا يكون شكرها مما يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد
ليس لها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمته وملكوته والشكر الذي فعل العبد لاجلها لا يليق بكبريائه لانهم عدوا
بهذا الشكر النظر في معرفة الله تعالى ليعلم انه واحد قادر عالم فمثله كمثل فقير تصدق عليه ملك عظيم
يملك البلاد شرقاً وغرباً بكسرة من الخبز او قطرة من الماء فان ما انعم الله تعالى على عباده
بالنسبة الى كبريائه خزائن ملكه اقل من نسبة اللقمة الى خزائن الملك فطفق الفقير
يشكر في المحافل العظيمة باشارة الاصبع الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك و
اعطاء كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم يلق هذا المنصب ذلك الملك يعد استهزاء
فالشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرزاجان
في حاشيته على شرح المختصر لم نقبل انه استهزاء لانه مندفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد

لكون ذلك هذا بعد استهزاء وكان في صورته فعيه سوء الادب يجب ان يحترز عنه

وكذلك قال الاشاعرة ان اسماء الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب

فيه بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سوء الادب فتامل انتهى وهو

اي المذكور في المعارضة بالوجه الثاني ضعيف لانا نمنع الكبرى بانا لا نسلم

ان كل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام فان المعتبر عند الله الاخلاص بالنية الخالصة

وكل ما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم في الجملة بالنية الخالصة فهو حسن البتة

والصغرى ايضا لا نسلم ان الشكر يشبه الاستهزاء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف

يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء اذ شبيه بالاستهزاء

قبيح والقبيح لا يكون واجبا فتدبر اشارة الى الدقة مسئلة لا خلاف

لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحاكم من الشرع او العقل في

ان الحكم وان كان اي الحكم في كل فعل قديما عند اهل السنة فان الحكم

عندهم عبارة عن خطاب الله تعالى القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء

وتخييرا والحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرمة

وغير ذلك وهذه الامور معللة بعلل حادثة بارادة العبد عندهم فتكون حادثة

فيكون الحكم حادثا لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة اي قبل ارسال الرسل

بعض منه اي من الحكم بخصوصه اي من حيث انه خاص يعني لا خلاف

لاحد من الفريقين اعني اهل السنة والمعتزلة في ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه

بخصوصه قبل البعثة وان كان الحكم قديما عند اهل السنة فالكل متفقون في

عدم العلم ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة وجمهور الحنفية

قائلون بانه لا يعلم شئ من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قائلون

بعدم علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين

بعقلية الحكم فلانه اے الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع مقتضى

ذات الفعل لكن منه اے من الفعل ما اے فعل لا يدرك العقل

علة الحسن والقبح فيه اے فی ہذا الفعل فلا يعلم الحسن والقبح فكيف يعلم

الحكم الذی بناره عليهما كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان

واما عند غيرهم اے غير المعتزلة فلان الموجب اے موجب الحكم وان كان

الكلام النفسی القديم لكن انما كان ظهوره اے ظهور الحكم بالتعلق اے

بتعلق الكلام النفسی القديم بمن يخاطب بہذا الكلام او بتعلق الحكم بالمحكوم وهو

ای التعلق حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص ای معين قبلها

ای قبل البعثة فلا حرج فی شئ من الفعل والترك عندنا اے عند

اہل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف

المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يعتد ببعض الاحكام التی

قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة

ان الاصل فی الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخی

والعراقيون والشافعية وفی التفسير الاحمدی ہو مذہب طائفة وفی الدر المختار

ہو ای المعتزلة وفی حاشية شرح المنار للمصنف وہو مذہب معاوية ومن معه

كمروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذہب الشافعی ليس عندی شئ لانه

لم ينقل عنه فی صحيح الا ما يوافق التوقف او للحظر كما ذهب اليه غيرهم

ای الاباحة اصلا والحرمة بعارض النہی كذا فی التقرير ۱۲ منه رحمه الله

۵۲ قوله وعزم منهم ابو منصور الماتريدی واصحابه وصاحب الہداية وعامة اہل الحديث ۱۲ منه رحمه الله

۵

في شرح المنار للمصنف هو مذهب بعض اهل الحديث وفي الحاشية والصحيح ان الاصل
في الافعال التحريم وهو مذهب عليٍّ والائمة من اهل البيت ومذهب الكوفيين
منهم ابو حنيفة وفي التفسير الاحمدي الاصل عند الجمهور الحرمة والبضافية وعند الشافعية
الاصل هو الحرمة في كل حال وفي الاشباه نسبها الشافعية الى ابي حنيفة وقال
[illegible] في اصوله ان بعد ورود الشرع الاباحة في الافعال الكائنة
في الاموال كالبيع والاكل مثلاً والحظر في الافعال الكائنة في الانفس
كالقتل وقطع العضو والايلام بالضرب والتصرف على الفروج مثلا فقيل
هذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبله بالادلة السمعية اي دلت تلك الادلة
على ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه عند اهل الاباحة
او ممنوع عنه عند اهل الحظر وقوله فقيل خبر لقوله اما الخلاف المنقول آه
وهو جواب سوال مقدر تقريره انه لما تحقق انه لا حكم عند الاشاعرة قبل الشرع
فكيف يصح عنهم القول بان الاصل الاباحة او الحرمة لان كلا من الاباحة او الحرمة حكم و
لا حكم قبل الشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلة السمعية
لا قبله وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
في الافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقسموا الافعال الى الاختيارية
وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها اي بدون هذه الافعال
كاكل الفاكهة مثلا في البقاع التي غذاء اهلها غير الفواكه والثمار اي فيها
غذاء اهلها الفواكه والثمار وفي التفسير اشارة الى ان الاختيارية ههنا ليست
بالمعنى المشهور الى ما تدرك فيه قبل الشرع جهة محسنة اي موجبة

قوله وفيه ما فيه اشارة الى ان الذي يعلم من تتبع كلامهم هو الخلاف قبل الشرع ومن ثم لم يجعلوا ارض الاباحة

٣٧

[illegible] الاصلية [illegible] قبل الشرع [illegible]

للحسن او جهة مقبحة اى موجبة للقبح يعني الى افعال يوجد فيها طريق يقتضي العقل
بسببه حسنها او قبحها فينقسم اي ما تدرك فيه تلك الجهة الى الاقسام الخمسة
المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعني لا تخلو تلك
الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان يشتمل احد طرفيها من
الفعل والترك على قبح اولا وعلى الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح فهي
محرمة واما ان يشتمل الترك على القبح فهي واجبة وعلى الشق الثاني فاما ان يشتمل احد طرفيها
على حسن اولا وعلى التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن فهي مندوبة واما
ان يشتمل الترك على الحسن فهي مكروهة وعلى التقدير الثاني وهو الذي لم يشتمل واحد من الفعل
والترك على حسن فهي المباحة والى ما ليس كذلك اى الى ما لا تدرك فيه
جهة محسنة او مقبحة يعني قسموا الافعال الاختيارية الى افعال تدرك فيها جهة محسنة
او مقبحة والى افعال لا تدرك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهم اي للمعتزلة
فيه اي فيما ليس كذلك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحة اي
عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لا سيما
العراقيين قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل الميتة وشرب الخمر
فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما
الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة لعارض النهي كذا في التقرير شرح
التحرير وفي شرح المنهاج للاسنوي فهي مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض
الفقهاء اي من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنتخب انتهى محصلا

الحكمة للخلق اے خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعنے لو لم تكن الاشياء مباحة فاتت حكمة الخلق وفائدته التى هى انتفاع العبد واذا فاتت الحكمة صار الخلق عبثا فالاباحة لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فقوله تحصيلا مفعول له للاباحة وقوله دفعا مفعول له لقوله تحصيلا وربما يمنع الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمة الخلق حتى يلزم العبث لجواز ان الله تعالے خلق الاشياء المشتهية للخلق فيصبر فيثاب عليه فيحصل الحكمة غير دفع العبث وذكر ابن الحاجب فے المختصر المنع بقوله قلنا معارض بانه ملك الغير [illegible] فيثاب [illegible] انتهى وشرحه القاضي عضد فى شرح المختصر [illegible] يجوز [illegible] بانه ملك الغير فيحرم التصرف ويحل بانه خالقه المشتهى [illegible] فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى والثانے الحظر اے الحرمة وثبوت الحرج فے حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد وبعض الحنفية والشافعية كما فى التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية وابن ابى هريرة من الشافعية كما فے شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف فى ملك الغير بغير اذنه يعنے لو لم يكن الاصل الحظر بل يكون الاصل الاباحة يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الله تعالے فان الاشياء كلها ملك له بغير اذنه وقد مر فى مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه اذن عقلى وقد يكون التصرف فى ملك الغير بدون الاذن جائزا اذا لم يلحق المالك ضرر بذلك التصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستظلال بجدار الغير ولا يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بالحظر انه كيف يقال

قوله ربما يمنع خلاصة الى ... المنع ... انما خلق ... الاشياء [illegible]

بالاباحة والحظر العقليين قبل الشرع وقد فرض انه لا حكم
له اى للعقل حسن لا قبح فيه اى فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او
مقبحة كاكل الفواكه يعنى ان الكلام فى فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة
فلو كان ذلك الفعل مباحا او محظورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او
مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او الحظر مع هذا المفروض جمع
بين المتنافيين لا ان الفرض اى المفروض ان لا علم لعلة الحكم تفصيلا
اى فى فعل فعل ولا ينافى ذلك العلم اجمالا فحكم العقل فيه بالاباحة
او الحظر اجمالا بحسب العلم الاجمالى لا ينافى عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا
وربما لا يدرك شئ تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة فى الشكل الاول بالقياس الى
كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لاشتمالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا فى قولنا كل متغير حادث فانه مشتمل على قولنا
العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره التفتازانى فى شرح الشرح
اخذا مما يذكره القاضى عضد فى آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية
شرح المختصر اقول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال فى اكل الفاكهة مطلقا
فيعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلا بضم الصغرى السهلة الحصول
الى ذلك الحكم الكلى الاجمالى الحاصل من وليلهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضرورى
ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى اقول يرد عليهما اى على القول بالاباحة و
القول بالحظر انه يلزم جواز اتصاف فعل واحد وهو الذى لم تدرك فيه جهة محسنة
او مقبحة بحكمين متضادين وهما الوجوب الاباحة او الحظر فى نفس الامر فان فرض عدم العلم

بالحكم في فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلا في نفس الامر والآن لنفيتم الاباحة
او الحظر فيلزم اتصاف هذا الفعل بالوجوب والاباحة او الحظر في نفس الامر و
هما حكمان متضادان ولا ينفع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل لان
اختلاف العلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض اي التضاد وههنا
الاجمال في علة معرفة لا في محل الحكم فالمعروض للنقيضين اي المتضادين شيء
واحد فتأمل[1] لانه لا يلزم اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر بل
بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لا في نفس الامر على انه لا تضاد بين
الاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل وبين الوجوب الثالث التوقف
بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمه حكما معينا من الخمسة و
لا ندري ايها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في المحصول والمنتخب والبيضاوي
في المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب في المختصر وقول القاضي عضد في شرحه وذكر
عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي قال عبد القاهر البغدادي
ويفسر التوقف عندهم اي من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله
من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر في شرح
التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة هذا القسم
يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا
ان يقدر ما يحتاج اليه البقاء انتهى والتوقف قول لبعض الحنفية منهم ابو منصور
الماتريدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في
التقرير وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي من الشافعية

[1] قوله فتأمل اشارة الى ان مبنى الايراد على زعم اهل المذهبين وهو الحكم بالحكم مع عدم العلم بالحكم المخصوص في نظر الشارع نظرا الى قصور العقل ويمكن ان يجاب بان الحكم الاجمالي موقوف الى ورود الشرع بالخصوص فيكون الاجتهاد واذا كان خطاء فيجب العمل به الى ان يعلم الصواب مع عدم اتصاف الفعل بالحكمين فتدبر ١٢ منه رحمه الله تعالى

٤١

٧٩

واختاره الامام فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وذكر عبد القاهر
البغدادي وهذا اي الوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وضرار وبشر المريسي
وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي
وقال ابن ابي الدنيا في المشرع ناقلا عن المنتفض الصحيح من مذهب اهل السنة
ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية
الاشباه وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل
فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقاته هذا اصح شي عندي
في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب
ابي بكر رض وعمر رض وعثمان رض واشباههم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح
من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة راي المعتزلة
انتهى وذكره المحلي في شرح جمع الجوامع واشار بقوله لهم اي المعتزلة الى نقل
عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهائنا اي ابن ابي هريرة بالحظر
وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن اصول
المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري بالوقف
مراده نفي الحكم فيها انتهى اقول موردا على القول بالتوقف هذا اي كون
الحكم المعين من الخمسة ثم عدم العلم بان ايها واقع يقتضي الوقف في الخصوصية
اي عدم العلم بالحكم نظرا الى الفعل بخصوصه ولا يقتضي عدم العلم بالحكم من قاعدة
كلية فلا ينافي العلم بحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقاعدة كلية مجملة فيكون
ذلك الحكم حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتدبر لعله

حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع ومن ههنا … الفضل ان هذا الايراد … السابقين اذ … على انتظار علم الشرع … تسعة … التوقف

اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر الى الفعل
بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف قيل حاصل قوله
اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضى التوقف
فى خصوصية الحكم لا فى نفس الحكم فلا ينافى العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول
بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفى قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مرادهم
بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم تلفيه الحنفية
بعد اثباتهم اتصاف الافعال بكل من الحسن والقبح لذاتها اى بمعنى ثبت فى
ذات الافعال ولغيرها اى بمعنى ثبت فى غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقراء
الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اى التصديق
القلبى للنبى صلى الله عليه وآله وسلم فى جميع ما علم مجيئه بالضرورة من عند الله فلا يسقط
وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان بضده
وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
فى الاوقات المكروهة فسقطت فقوله منعت آه جملة مستأنفة لتعليل السقوط
والى ما هو حسن بغيره اى لغير ذاته وبواسطة غيره ملحق بالاول اى بما هو
حسن لنفسه وهو اى الملحق بالاول فيما اى فى الغير الذى لا اختيار
للعبد فيه اى فى ذلك الغير وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا صالحا
لان يتصف بالحسن فيكون واسطة فى ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم
والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكوة مشروعة
لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف البيت

٥١ قوله كالايمان اى التصديق القلبى فانه لا يسقط ولو بالاكراه فانه كل الى النفس بذاته فتدبر ١٢ منه احمد سعيد

٥٢ قوله كالصلوة فانها ويسقط الصلوة بالحيض والنفاس اجماعا فى التحرير انها حسن لعقل لذاته

٥٣ [illegible]

ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذا القهر ومن البيت لهذا
الشرف نسبت المشي وعبثه الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت
مما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختيارية دفع حاجة الفقير فبالنظر الى الحاجة فان حاجته
ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية قهر النفس بالنظر
الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس
باختيار العبد بل بمحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله تعالى
موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح رد كلام
فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها واما ما عليه الجمهور من ان الغير والواسطة
هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل
واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه
فهو معطوف على قوله ملحق كالجهاد والحدود وصلوة الجنازة فانها
اي الجهاد والحدود وصلوة الجنازة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى
في الاولين والتشبيه بعبادة الجماد في الثالث لكنها حسنة بواسطة
الكفر والمعصية واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد
المعصية لم يجب الحد ولو لم يكن الميت مسلما لم تجب صلوة الجنازة والمنا

ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها ١٢ منه رحمه الله تعالى

اعتبرت الوسائط في هذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم
اعني الكفر والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور او اعلاء كلمة الله
والزجر للجاني عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما هو قول صدر الشريعة
باختيار العبد بخلاف الوسائط في القسم الثالث وهكذا اقسام القبيح
فمن القبيح قبيح لعينه قبحاً لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبيح لعينه قبحاً
يقبل السقوط كاكل الميتة يسقط قبحه في المخمصة وقبيح لغيره غير ملحق بما هو حسن
لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل كونه اعراضاً عن ضيافة الله تعالى
وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لافضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي
هو ملحق بالقبيح لعينه لم ار بيانه في كلام القوم وان كان مثاله الغصب فانه
انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهدرة وصار الغصب قبيحا بالذات

الامر المطلق مجردا عن القرينة الدالة على خصوص الحسن من الحسن
لنفسه او لغيره فقوله مجردا حال كاشفة عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن
لنفسه يعني يقتضي حسن المامور به لعينه لا يقبل السقوط اصلا كما
اختاره شمس الائمة السرخسي هذا النقل غير مطابق للاصل فان السرخسي قال
والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المامور به لعينه ولم يوجد في كتابه
اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لغيره كما في البدائع فظاهر العبارة يدل
على انه مختار صاحب البدائع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال
لما اقتضى الامر الايجاب وهو اعلى انواع الطلب اقتضى اكمل انواع الحسن
الشرعي وهو كون المامور به حسنا لعينه الا بدليل وهو اختيار شمس الائمة

وقيل بل لغيره لثبوته اقتضاء انتهى لثبوت الحسن في المامور به اقتضاء
اي لضرورة كون الامر حكيما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تتقدر بقدرها
فثبت به اي بالاقتضاء الادنى الذي يكفي لدفع الضرورة وهو الحسن لغيره

الباب الثاني من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التي

في الاحكام من مقالات المبادي في بيان الحكم وهو اي الحكم عندنا
اي عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام
نحو الغير للافهام قاله القاضي عضد في شرح المختصر وهذا مفهومه بحسب اصل
اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم اذا اريد بالحكم
المعنى المصدري فيحمل الخطاب على المعنى الاصلي كذا ذكر السيد في حاشية
شرح المختصر وقال الفاضل القراباغي في حاشيته اقول ما سياتي في الشرح
اي شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب
نفس قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة
الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول
اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجه
منه على انه معنى مجازي له انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان الخطاب
هو التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من في حكمه لكن مرادهم ههنا
بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفساني لان الحكم الشرعي لا توجيه
ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز
من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتهى قال الامدي في الاحكام

الخطاب اللفظ المتواضع علیه المقصود به افهام من هو متهیئ لفهمه فاحترز باللفظ
عن الحرکات والاشارات المفهمة وبالمتواضع علیه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود
به الافهام عن کلام لم یقصد به افهام المستمع فانه لایسمی خطابا وبقوله من هو
متهیئ لفهمه عن الکلام لمن لایفهم کالنائم والظاهر عدم اعتبار القید الاخیر کما ینبئ
عنه شرح المختصر ولهذا یلام الشخص علی خطابه لمن لایفهم وباضافة الخطاب
الی الله تعالی خرج خطاب من سواه من الملائکة والجن والانس اذلاحکم الا
لله تعالی فان قیل اذا امر الرسول المکلف والسید العبد وجب علیهما المأمور به
فقد ثبت حکم الوجوب من غیره سبحانه فلایصح ان لاحکم بالمعنی المقصود ههنا
الاحکمه یجاب بان ذلک الوجوب ایضا بایجاب الله تعالی وامرهما کاشف
عن الایجاب الذی هو الحکم المتعلق بفعل المکلف ای البالغ العاقل خرج به
ما لیس کذلک کالقصص والامثال والآیات المتعلقة بصفات الله تعالی
وفی التقریر قیل الصحیح وفی شرح المختصر للقاضی عضد الدین وفی شرح السبکی
الاوضح بفعل المکلف مقام قول ابن الحاجب وصدر الشریعة وغیرهما
بافعال المکلفین لیتناول ما لایعم من احکامه کخواص النبی صلی الله علیه وآله وسلم
وشهادة خزیمة وحده اقتضاء ای طلبا وهو اما طلب الفعل او طلب الترک
وکلواحد منهما اما حتما او غیره او تخییرا ای اباحة فنحو والله خلقکم
وما تعملون لیس منه ای من الحکم فانه وان کان خطاب الله تعالی
المتعلق بفعل المکلف لکنه لیس فیه طلب الفعل ولا التخییر بل هو اخبار
بحال لهم وههنا ای فی حد الحکم المذکور ابحاث اربعة الاول انه ای

الحد المذكور لا ينعكس اي لا يكون جامعا فانه يخرج منه اي من الحد المذكور

الاحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شي بشي بكونه سببا او شرطا او ركنا او مانعا كالخطاب بان الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم اي من الاصوليين من زاد في حد الحكم قيدا او وضعا فان الاحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل بجعله فان الدلوك انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع اه وجعله اياه سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير والاوجه دخول الوضعي في الجنس اذا اريد الاعم ويزاد او وضعا انتهى وذهب صدر الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعقبه التفتازاني في التلويح

ومنهم من لم يزد قيد وضعا فتارة يمنع خروجها اي خروج الاحكام الوضعية من الحد وهو قول الامام الرازي فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء الصريحي وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اقم الصلوة على اقتضاء اقامة الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلوك اعم من الصريحي والضمني وفي الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمني اذ معنى جعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة وجوب الاتيان بالصلوة عند الدلوك ومعنى جعل الطهارة شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في التقرير شرح التحرير لان وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده اي السبب فمعنى جعل الدلوك سببا او دليلا للصلوة وجوب الاتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير

قوله الاقتضاء ... اي سواء كان الاقتضاء صريحا او ضمنيا ... شيئا ... الاقتضاء ... الاقتضاء ... وجوب ... الصلوة ... فعل ... او ... الاقتضاء

اي على ما وهم لان القضية من حيث هي خبر لا تدل على الحكم الانشائي ومن بنفسه من متعلق قوله اعتبر و ١٢ منه رحمه الله تعالى

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره السبكي وممن اشار الى
توجيهه بهذا الفاضل عضد الدين وانما نفاه المصنف انتهى والمصنف ابن الهمام
صاحب التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان ما قص الله ورسوله علينا من الشرائع المتقدمة
حجة دالة على بيان الشرائع فيكون دالا على الاقتضاء الضمني فعلى تقدير تعميم الاقتضاء
يلزم كونه حكما مع انهم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون الحد مانعا فاجاب عنه بقوله

والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتباران اعتبار
انها حكاية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار ما لم يدل عليه دليل مانع عنه
فهي بهذا الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها
حكما ممنوع وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعدوه من الاحكام ممنوع
وهذا هو ماخوذ مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر من انه على ما قررنا
لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل كذا
حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل
غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل
قوله اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا بوجوب الجلد فانه يدل على وجوب

الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحرير ان الوضع مقدم
عليه اي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء اذ المقدم لا يكون مندرجا في المؤخر
فلا يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاعم

قوله لا يضر فان الاقتضاء الاعم يصدق عليه سببية مثلا وان لا يصدق عليها الاقتضاء الصريح فالاعم لا يتاخر

٨٦

يعني للاقتضاء معنيان الاول خاص والثاني عام وما هو موخر عن الوضع معنى
خاص ويقال له اقتضاء صريحي وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء
الصريحي والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص
وتارة يمنع كونها اي كون الاحكام الوضعية من المحدود اي من الحكم
فانا لا نسمي الاحكام الوضعية حكما وان سمي غيرنا حكما ولا مشاحة
اي لا مضائقة في اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا
اصطلاح غيرنا قال المحلي في شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاتي فليس من
الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثاني من جانب المعتزلة ان
الخطاب عندكم اي عند اهل السنة والجماعة اي الكلام النفسي يعني يريد
بالخطاب ههنا الكلام النفسي القايم بذات الله تعالى الذي ليس من جنس الحرف والصوت
لا الكلام اللفظي الدال عليه وهو قديم كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث
لثبوت النسخ في الاحكام والناسخ لا محالة كان معدوما فيقال حرم شرب الخمر
بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلما لم يمتنع عدمه كالحكم
لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
والجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اي تعلق
الحكم بالعبد وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
هو الحكم باعتبار نفسه وهو قديم ازلي ثابت بذاته تعالى كالخطاب فصح تعريفه
بالخطاب فافهم البحث الثالث ان حد الحكم منتقض باحكام افعال الصبي
من مندوبية صلوته وصحة بيعه عند اذن الولي كما هو مذهبنا ووجوب

٨٧

الحقوق المالية فی ذمته کضمان ما اتلفه الصبی من مال الغیر او لا ثم اداؤه
علی الولی واجیب بانه ای الشان لا خطاب للصبی وانما الخطاب للولی
التحریض ای تحریض الولی الصبی علی الاعمال فمعنی کون صلوته مندوبة ان الولی
مامور بان یحرضه علی الصلوة ویامره بها لقوله علیه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وله ای للولی الثواب ای ثواب التحریض وعلیه ای علی الولی
الاداء ای اداء الحقوق من مال الصبی فمعنی وجوب ضمان ما اتلفه الصبی علیه
وجوب اداء ضمان ما اتلفه الصبی من مال الصبی علی الولی والصحة امر عقلی
یعرف بالعقل لیس من الاحکام الشرعیة لانها تتم بالمطابقة ای یکون المأتی
به موافقا لما ورد به الشرع وهو امر یعرف بالعقل ککون الشخص مصلیا او تارکا للصلوة
فاذا عرفت حقیقة البیع من الشرع یعرف صحته وفساده بالعقل قوله وفیه ما فیه
اشارة الی ما قیل من ان صلوته مما یثاب هو به ولا یعاقب علی ترکه فکیف لا یکون
مندوبا لکن الفاضل القراباغی فی حاشیة شرح المختصر اجاب عنه حیث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولی عند المعرف فتامل انتهی ولعل فی قوله فتامل
اشارة الی ان القول بانه لا ثواب للصبی اصلا بعید غایة البعد کیف و یلزم ان
تکون صلوة الصبی الذی لا ولی له لغوا واجیب عنه فی التقریر شرح التحریر بانه ترتب
الثواب له ای للصبی علی فعلها علی وجهها ظاهر فانه لیس من لوازم التکلیف بل انه
من فضله تعالی ان لا یضیع اجر من احسن عملا انتهی وایضا فی قوله فیه ما فیه
اشارة الی ان تعلق الحق بمال الصبی او ذمته حکم شرعی واداء الولی حکم آخر
مغائر له مرتب علیه واجاب عنه التفتازانی فی التلویح وانتقاده المیرزاجان فی

٨٧ قوله وفیه ما فیه اشارة الی ما قیل ان صلوة الصبی مما یثاب هو به ولا یعاقب علی ترکه فکیف لا یکون مندوبا القول بانه لا ثواب للصبی اصلا بعید فی غایة البعد کیف و یلزم ان یکون صلوة الصبی الذی

٨٨ لا ولی له لغوا او ان یقال ان ترتب الثواب لیس من لوازم التکلیف بل انه من فضله تعالی ان لا یضیع اجر من احسن عملا منه

ابن عابدین

حاشیه شرح المختصر بان من عرف الحکم بهذا التعریف لا یرد الاعتراض علیه فانه
مصرح بان لا حکم بالنسبة الی الصبی الا وجوب اداء الحق من ماله وذلک علی
الولی وایضا فیه اشارة الی ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و
ما ذکرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلی لکنها لیست مما نحن فیه والمراد فی
کون بیع الصبی صحیحا الصحة التی هی مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلی بل هو امر
شرعی البحث الرابع انه ای الشان یخرج عن حد الحکم ما یثبت ای
الاحکام التی تثبت بالاصول الثلثة غیر الکتاب من السنة والاجماع
القیاس فانها لیست بخطاب الله تعالی بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدین
من امته صلی الله علیه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انها ای الاصول الثلثة
کاشفة عن الخطاب ای خطاب الله تعالی ومعرفة له وهذا معنی کونها ادلة الاحکام
فالثابت بها ای بالاصول الثلثة ثابت به ای بالخطاب ولما کان للقائل
ان یقول ان نظم القرآن ایضا کاشف عن الکلام النفسی فعد الثلثة من الکواشف
دون نظم القرآن تحکم محض وعده کاشفا یستلزم ان یکون هو اصلا ایضا کما
کانت الکواشف الثلثة اصولا وحینئذ تکون الاصول خمسة لا اربعا اجاب عنه
بقوله واما عدم عد نظم القرآن منه ای من الکاشف مع انه ای
نظم القرآن کاشف عن الکلام النفسی فلان الدال ای الکلام اللفظی الذی هو
نظم القرآن کانه المدلول ای کانه عین الکلام النفسی والکاشف یکون مغایرا
لما هو کاشف له ولما کان یرد ان عد السنة والاجماع من الکواشف مخالف
لما ذکره بعض الحنفیة من ان القیاس مظهر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذي في المنصوص عليه لا مثبت له
بخلاف السنة والاجماع فمبني على انه اى القياس اصرح في المظهرية
واظهر في الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف
السنة والاجماع اذ لا يحتاج في اخذ الحكم منهما الى شي سواهما فنسبوا اثبات
الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل فانه دقيق ثم بعد الاتفاق على كون
الكلام ازليا في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف نص عليه ابن الحاجب
في المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض انه ليس
بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبنيا على اختلاف تفسير
الخطاب كما ذكره القاضي عضد في شرح المختصر اشار المصنف اليه بقوله والحق
انه ان فسر الخطاب بما اى بالكلام الذي يفهم حال الكلام او بعده اى نفع فهمه
حالا او مالا كان الكلام خطابا فيه اى في الازل اذ الكلام يصدق عليه
في الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا او مالا وان فسر الخطاب
بما اى بالكلام الذي افهم اى وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن
الكلام خطابا فيه اى في الازل اذ الكلام لا يصدق عليه في الازل انه
وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود المخاطبين في الازل بل يكون
خطابا فيما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد في حاشية شرح المختصر
وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام
الشامل لحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف الآخر معنى
المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى ويبتني عليه

ای على الخلاف فی تسمیۃ الکلام فی الازل خطابا کما ذکرہ القاضی عضد فی شرح
المختصر الخلاف فی انہ ای الکلام حکم فی الازل او یصیر حکما فیما لا یزال فمن
ذہب الی ان الکلام خطاب فی الازل ذہب الی ان الکلام حکم فی الازل و
من ذہب الی ان الکلام لیس بخطاب فی الازل بل یصیر خطابا فیما لا یزال ذہب
الی ان الکلام لیس بحکم فی الازل بل یصیر حکما فیما لا یزال و لما فرغ المصنف
من حد الحکم و الابحاث المتعلقۃ بہ شرع فی تقسیم الحکم فقال ثم الاقتضاء
ای الطلب الماخوذ فی حد الحکم ان کان حتما ای وجوبا لفعل غیر کف
فالایجاب ای فالحکم الایجاب وھو ای الایجاب نفس الامر النفسی
ای عین الامر النفسی فان الایجاب ہو الخطاب المقتضی حتم فعل و ہو عین الامر
و ان کان الاقتضاء ترجیحا لفعل غیر کف فالندب ای فالحکم الندب و
ان کان الاقتضاء للکف حتما فالتحریم ای فالحکم التحریم او کان الاقتضاء للکف ترجیحا
فالمکروہ ای فالحکم المکروہ والتخییر ای تساوی الفعل و عدمہ الماخوذ فی حد الحکم
الاباحۃ یعنی الحکم بالتخییر یسمی اباحۃ والمذکور ہو تقسیم الحکم باعتبار نفسہ واما تقسیم الحکم باعتبار
الاتصال ای باعتبار طریق وصول الحکم الی المکلف بہ باللفظ الدال علیہ للمنقول الیہ
فکذلک عند غیر الحنفیۃ والحنفیۃ لما وجدوا احکام الاحکام التی
تثبت بدلیل قطعی مخالفۃ لاحکام الاحکام التی تثبت بدلیل ظنی لاحظوا
حال الدال ای ما یدل علی الطلب فی الاقتضاء ای الطلب الحتمی لانہ العمدۃ
فی الباب فقالوا فی التقسیم ان ثبت الطلب الجازم بقطعی ای
بدلیل لا شبہۃ فیہ اصلا فالافتراض ای فالحکم الافتراض ان کان ذلک

الطلب للفعل والحکم التحریم الکان ذلک الطلب للکف او ثبت الطلب
الجازم بظنی اے بدلیل فیہ شبہۃ فالایجاب فالحکم الایجاب ان کان ذلک
الطلب للفعل والحکم کراھۃ التحریم الکان ذلک الطلب للکف
ویشارکانھما اے یشارک الایجاب وکراہۃ التحریم الافتراض والتحریم
فی استحقاق العقاب بالترک ای یشارک الایجاب الافتراض فی الاستحقاق
العقاب بترک فعلہا ویشارک کراہۃ التحریم التحریم فی استحقاق العقاب بترک
الکف یعنی لافرق بین الفرض والواجب فی استحقاق العقاب بترک
فعلہما وکذالک لافرق بین الحرام والمکروہ تحریما فے استحقاق العقاب
بترک الکف عنہما ومن ھھنا اے من اجل مشارکۃ الواجب الافتراض
فی استحقاق العقاب بترک الفعل ومشارکۃ المکروہ تحریما الحرام فے
استحقاق العقاب بترک الکف قال محمد کل مکروہ حرام تجوزا
فی لفظ الحرام بارادۃ استحقاق العقاب بترک الکف للقطع بان محمدا
لایکفر جاحد الوجوب والمکروہ تحریما کما یکفر جاحد الفرض والحرام والحقیقۃ
من الکلام المجاز بینہ ما قالا اے ابوحنیفۃ وابو یوسف انہ ای المکروہ
الی الحرام اقرب منہ الی الحل لا عین الحرام لان المکروہ ما ثبت
بدلیل ظنی والحرام ما ثبت بدلیل قطعی وبینہما فرق فالنزاع لفظی اے بحسب
لان قول محمد محمول علی التجوز وقول الشیخین محمول علی الحقیقۃ ھذا ای
خذ ھذا واحفظہ ولما کان فے کلام الاصولیین وہم التدافع بانہم قسموا
الحکم مرۃ الی الایجاب والتحریم ومرۃ الی الوجوب والحرمۃ اشار المصنف

الى دفعه بقوله واعلم انهم اے الاصوليين جعلوا اقسام الحكم تارة الايجاب
والتحريم واخرى الوجوب والحرمة وتارة الوجوب والتحريم كما فى
اصول ابن الحاجب فحمل بعضهم اے بعض العلماء كلام الاصوليين
على المسامحة باستعمال لفظ الحكم فى غير المعنى الحقيقى وهو الوجوب والحرمة
بلا قصد بارادة المعنى الحقيقى وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور الفهم
وهو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اے بعض العلماء على انهما اے
الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
يعنى ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة والتحريم
فان معنى قول الله تعالى افعل القايم بذاته تعالى اذا نسب هذا المعنى الى الحاكم تعالى
لقيامه به يسمى هذا المعنى ايجابا واذا نسب هذا المعنى الى الفعل المطلوب
بقوله افعل سمى هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى نفس قوله
افعل لكنه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال فى
التحريم والحرمة واورد على الاتحاد ان الوجوب يترتب على الايجاب
يقال اوجب الله الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد اذ لا شك فى ان المترتب
والمترتب عليه متغائران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويجاب
بمنع المنافات بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقى بين المترتب
والمترتب عليه مستند بجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار
آخر او مرجعه اے مرجع ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر الى
ترتب احد الاعتبارين على الآخر فليس هذا الترتب ترتب الشئ على نفسه

تعالى رحمه الله ١٢ منه

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في حاشية شرح المختصر
وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الايجاد من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شيء تحت المقولتين
باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء
باعتبارات شتى اي مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما
كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تتصادق على شيء
واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصاديقها مختلفة بالذات فلا مناقشة في
دعوى الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات
الحقيقية لم يلزم ههنا فان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي امر واحد
من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالاعتبار فيصدق
عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه
الى الفعل المفعول انفعال اي هيئة تاثرية وذكر مولانا نظام الملة والدين
في شرح هذا الكتاب ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا
والتاثر كذلك وهما من المقولات والثاني التاثير المتجدد شيئا فشيئا والتاثر
كذالك كما في افادة النار الحرارة في الماء وهما من المقولات فالايجاب فعل
بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب
ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل مجازا واعتبارا وتصادق
المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد

قوله فان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالاعتبار ١٢ منه شرح سعيد

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى

حاصله ان الشيخ الرئيس في الشفاء صرح بان المقولات متباينة

فلا تتصادق ولو بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات

الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة

عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قدس سره

في حاشية المطالع المقولات متباينة بالضرورة فلا يندرج ما لصدق عليه

احدهما فيما لصدق عليه الاخرى والا لتصادقت عليه المقولتان مقابل الاولى

في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب والصاف الفعل به

لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ولهذا

قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب

قائم به كيف يسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون

الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التاثير لانهم جعلوه

من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفسي عندهم فالاعتراض

غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ المصنف

رحمه الله عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم الوضعي

الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اي خطاب الله المتعلق

بفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الذي وضعه الله لبيان تعلق شيء بشيء اصنافا

منها اي من اصناف الحكم على الوصف اي وصف الشيء بالسببية

اي بكونه سببا للحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

السمع على كونه معرفا لثبوت حكم شرعي وهي اي السببية بالاستقراء نوعان وقتية منسوبة الى الوقت كالدلوك اي ميلان الشمس وقت الزوال لوجوب الصلوة فان سببية الدلوك لوجوب الصلوة وقتية لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية منسوبة الى المعنى الذي غير الوقت كالاسكار للتحريم لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وغيره ومنها اي من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اي بكون الوصف مانعا وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون مانعا للحكم لا للسبب بان يكون السبب موجودا لكن لا يترتب عليه الحكم المسبب لما نع يمنع ترتب الحكم كالابوة اي كون الشخص ابا لشخص في القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا يحكم بالقصاص مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظلما فالابوة منعت حكم القصاص مع وجود سببه او يكون مانعا للسبب اي سببية السبب كالدين في الزكوة فالدين منع المال البالغ للنصاب الذي هو سبب لوجوب الزكوة عن كونه سببا لوجوب الزكوة فالمديون المالك للنصاب لا يجب عليه الزكوة ومنها اي من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اي بكون الوصف شرطا والشرط ما يكون عدمه مانعا عن الشيء وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون شرطا للحكم كالقدرة للتسليم اي لتسليم المبيع للمشتري للبيع اي لصحة البيع التي هي حكم فان القدرة شرط لصحة البيع وجوازه او يكون شرطا للسبب كالطهارة في الصلوة فهنا شرطت في الصلوة لاجل سبب الصلوة وسببها اي سبب الصلوة تعظيم البارى تعالى والتعظيم يفقد لفقدان

الطهارة هذا اى تدبره واحفظه والآن بعد الفراغ عن تقسيم الحكم نشرع
فى بيان مسائل الاحكام التى هى من المبادى ولنقدم عليها اى
على المسائل تعريفا الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
تاركه فى الجملة وزاد ابن الحاجب فى المختصر قوله فى جميع وقته لادخال
الواجب الموسع والقاضى ابو بكر الباقلانى قوله بوجه ما حيث قال فى
حد الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع و
واجب الكفاية والواجب المخير والحق انه لا حاجة الى احدهما لان انتهاض
تركه سببا للعقاب فى الجملة كاف كما اشار اليه القاضى عضد ورد ابن الحاجب
على ما زاد القاضى ابو بكر بعدم الطرد فتعقبه القاضى عضد فى شرح المختصر
باثبات الطرد واستشعار لابى بكر استحقاقا عقليا عند الحنفية فان الحسن و
والقبح عقليان عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب
او استحقاقا عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا بمعنى
ان العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب
ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة
والشفاعة مع انهما نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو
والحال ان العفو من الكرم الالهى لا ينافى الاستحقاق وقيل فى تعريف الواجب
لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو
عن تركه ما اوعد بالعقاب على تركه يعنى جاء الوعيد بالعقاب

على من تركه ولما رد هذا التعريف ابن الحاجب في المختصر بان ما يرد على ذلك

التعريف غير مندفع من هذا التعريف ايضا لصدق ايعاد الله تعالى فيستلزم

العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعفو عن تركه ثم اشار

التفتازاني في شرح الشرح الى جواب بانه قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف

في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المصنف رحمه الله تعالى بقوله لم

ولا يخرج عن هذا التعريف العفو الواجب المعفو عن تركه لان

الخلف في الوعيد جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فيه ممتنع

غير جائز ورد هذا الجواب بما قال السيد رحمه الله تعالى في حاشية

شرح المختصر بان ايعاد الله تعالى الخبر عن كون ما لو عده في الاخرة كل

خبر من الله تعالى فهو صادق قطعا والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون

تجويز الخلف باطلا البتة ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح

المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار

والتخويف وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه

وعدا يجب الوفاء به فتأمل انتهى رده المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجويز

كونه انشاء للتخويف كما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان

عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه لان الايات لمو عدة حقيقتها

الاخبار والانشاء معنى مجازي لها على ان مثله اي مثل هذا التجويز

يجري في الوعد ايضا بان يقال ان الايات الدالة على الوعد انشاءات

للترغيب فيجوز الخلف فيه ايضا فينسد باب المعاد وهو مفتوح اقول

كونه انشاء للتخويف لدال على ان لا عذاب في الواقع فان العذاب الواقع
في النصوص الواردة انما هو التخويف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان
العفو مطلقا لان العفو التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليست المواخذة
موعودة فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خروجه اي العفو بعد
التسليم وجوده اي العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجويز المذكور
فلا بد ان يقال في الجواب ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم
العفو على ما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر حيث قال
اقول ههنا بحث لان الايعاد بالعقاب في كلامه تعالى على مذهب من قال
بالعفو مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اي حال
وح لا يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقرير انتهى
فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب
على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد في كلامه مقيد بعدم العفو
فلا يلزم الكذب في الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب
على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر
الابهري في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية
ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد
لها هي حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صادرا من اي
بعض انتهى واجب على الكل اي كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام
الآمدي في الاحكام ومختار الشيخ تقي الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي

في جمع الجوامع ومختار ابن الحاجب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تفسير الكل
بكل واحد احترازا عن الكل المجموعي اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب
على الجميع من حيث هو ويسقط الواجب الكفائي او وجوبه عن الكل بفعل
البعض كصلوة الجنازة ولما كان يرد على الوجوب على كل واحد والسقوط
بفعل البعض ان اسقاطه عن الباقين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون
نسخا له فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب
الجديد باطل فلا سقوط عن الباقين دفعه بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط
الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لانتفاء
علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط
الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع
امارة على سقوط الواجب من غير نسخ اي من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو تحقق
وقت ذلك الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جديد والايراد ودفعه
ذكرهما التفتازاني في شرح الشرح والفاضل ميرزاجان في حاشيته على شرح
المختصر واوضح العلوي في حاشية شرح الشرح ما ذكراه في الدفع ثانيا
وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض وهو مقتضى كلام الامام
في المحصول ومختار التاج السبكي في جمع الجوامع وبه جزم البيضاوي
في المنهاج ثم اختلف في هذا البعض فقيل هو مبهم قال السبكي في جمع الجوامع
والمختار البعض مبهم انتهى وقيل معين عند الله [illegible] والدليل لنا
على ما اخترنا من الوجوب على كل واحد اثم الكل بتركه اي بترك الواجب

100

الكفائي اتفاقاً اذا ظنوا اي الكل بان غيرهم لم يفعل يعني اذا ظن كل واحد منهم
ان غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فلو لم يكن واجباً على الكل لما اثم الكل
عن الترك اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للاثم و
القائلون بالوجوب على البعض قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولاً
بان الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض ولو كان
واجبا على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط
عن الكل بفعل الكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
لا نسلم الملازمة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض
بل يجوز ان يكون الواجب الكفائي واجبا على الكل ويسقط عن الكل بفعل
البعض ولا استبعاد في سقوط الواجب الكفائي عن المكلف بفعل غيره
اذ المقصود من الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اي شخص كان لا ابتلاء
كل مكلف كما في فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم تبق حاجة
الى فعل الباقين كسقوط ما على الكفيلين اي الاصيل والكفيل باداء
احدهما يعني اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط
عن الآخر مع ان المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول
المال وقد وصل فكذا المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع
و قالوا في الاستدلال ثانيا الابهام في المكلف كما في الواجب الكفائي
كالابهام في المكلف به كما في الواجب المخير والابهام الثاني لا يصلح
مانعا عن الوجوب لان ايجاب واحد مبهم كما في خصال كفارة اليمين جائز

بالاتفاق فکذا الابہام الاول لایصلح مانعاً عن الوجوب فیجوز الایجاب علی
بعض مبہم فی الواجب الکفائی حاصلہ قیاس الواجب علی الکفایۃ علی
الواجب المخیر قلنا فی الجواب بان قیاس الواجب الکفائی علی الواجب
المخیر بقیاس الابہام فی المکلف علی الابہام فی المکلف بہ قیاس مع الفارق
فان الواجب المخیر بالابہام فی المکلف بہ یستلزم تاثیم المعین بترک المبہم
والواجب الکفائی بالابہام فی المکلف یستلزم تاثیم المبہم بترک المعین
وتاثیم المعین بترک المبہم معقول وتاثیم المبہم بترک المعین غیر معقول
فابہام المکلف مانع دون ابہام المکلف بہ قیل فی شرح الشرح
للعلامۃ التفتازانی فی رد ہذا الجواب ان لزوم تاثیم المبہم انما یصح لو کان
مذہب القائلین بالوجوب علی البعض اثم البعض المبہم بترک الواجب علی
الکفایۃ ولیس کذلک بل مذہبہم اثم الکل ای الجمیع بسبب ترک
البعض علی مایدل علیہ قولہم لنا اثم الجمیع باتفاق فلا یلزم تاثیم المبہم فی
الواجب الکفائی قلنا فی الجواب عن الرد المذکور اتباعاً لما ذکرہ الابہری
فی حاشیۃ شرح المختصر والفاضل المقراباغی فی حاشیۃ شرح المختصر ایضاً
ترک البعض یقتضی اولاً وبالذات اثم البعض وان کان ترک البعض من
حیث الابہام والانتشار یؤل الی ترک الکل فیرجع الی اثم الجمیع ثانیاً
وبالعرض بواسطۃ وجود ترک البعض فی ترک الجمیع وعدم اولویۃ البعض
دون البعض فیلزم تاثیم المبہم اولاً وبالذات وہو غیر معقول بخلاف
تاثیم المعین بترک الواحد الغیر المعین اولاً بالذات فانہ معقول اقول

لدفع ما قلنا فی الجواب عن الرد انا لا نسلم ان تاثیم المبهم مطلقا غیر معقول بل
الغیر المعقول تاثیم المبهم من حیث انہ مبہم وانما یلزم ہہنا تاثیم المبہم بتاثیم فرد
معین منہ وہو الکل لان مراد القائلین بالوجوب علی البعض المبہم بالبعض
المبہم ما یشمل البعض فقط والبعض مع غیرہ وہو الکل لا البعض فقط فیکون
الکل من فرد البعض المبہم فان الکل اذا انوا بہ ای بذلک الوجب
اتوبما وجب علیہم اتفاقا بین القائلین بالوجوب علی الکل والقائلین
بالوجوب علی البعض فاثم الکل فرد من اثم البعض کما ان اتیان الکل کان فردا
من اتیان البعض وھذا النحو من تاثیم المبہم وہو تاثیم المبہم بتاثیم فرد معین منہ ہو الکل
معقول البتۃ لانہ ای ہذا النحو من التاثیم لاینافی التحصیل ای تحصیل المبہم نعم المبہم
الغیر الجامع للکل ای من حیث انہ مبہم غیر معقول بالتاثیم وتاثیم المبہم کذلک غیر
لازم ہہنا فتفکر لعلہ اشارۃ الی ان الوجوب علی البعض المبہم انما یوجب تاثیم البعض المبہم
لا تاثیم فرد معین من ذلک البعض المبہم وہو بدیہی الاستحالۃ وقالوا
فی الاستدلال ثالثا بان التفقہ والانذار واجبان علی الکفایۃ وصرح
بوجوبہما علی طائفۃ غیر معینۃ من الفرقۃ فی کتاب اللہ تعالی قال اللہ تعالی
لولا نفر علی کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی الدین وینذروا قومہم
اذا رجعوا الیہم ای ہلا خرج من کل جماعۃ عظیمۃ جماعۃ صغیرۃ لیتفقہوا فی
الدین وینذروا قومہم بعد التفقہ اذا رجعوا الیہم اما الوجوب فمستفاد من لولا
الداخلۃ علی الماضی الدالۃ علی التندیم واللوم واما انہ علی طائفۃ غیر معینۃ
فظاہر کذا ذکر السید فی حاشیۃ شرح المختصر قلنا فی الجواب عن ہذا الاستدلال

بان قول الله تعالى ما قدل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال
ان فعل الطائفة من الفرقة يسقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب
على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله
عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب التفقه على الجميع
وان لم يأول قوله تعالى يلزم الغاء بعض الادلة بالكلية والجمع اولى من
الغاء دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام فى التحرير يشكل الوجوب
على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التى هى واجبة
على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه
كما فى التقرير بفعل الصبى العاقل يعنى اذا صلى الصبى العاقل صلوة الجنازة
تسقط عن الباقين كما هو اى السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن
امير الحاج فى التقرير ولا يحضرنى هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب
والا ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه
اى على الصبى العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يسقط الواجب
الا باداء من وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول
فى الجواب عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين
الواجب على المديون باداء المتبرع اى المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ خروجه فى الوجود فاذا
وجد باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب لحصول المقصود كما فى حقوق العباد

١٠٦

من سقوط الدين الواجب على المديون باداء المتبرع اذ المقصود كان وصول الدين
الى الدائن وقد وجد باداء المتبرع فسقط الوجوب عن ذمة المديون لحصول
المقصود قال ابن الهمام في التحرير والجواب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال
بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد فما نسبه المصنف الى نفسه اشار اليه
ابن الهمام في التحرير مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح جائز عند جمهور
الفقهاء والاشاعرة كالآمدي وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في
شرح المنهاج بما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطل
ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدي عن الفقهاء
والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار
بان من قال بايجاب الجميع او البعض المعين ذهب الى عدم صحة ايجاب امر من امور
معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح وهو اي ذلك الامر الواجب
المخير اصطلاحا كخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فههنا ايجاب
احد الامور الثلثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة
وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يرى فيه ذلك فهو ايجاب
بالجميع اي جميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب
الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقين بفعل البعض فلو اتى المكلف

بالجميع اى بجميع الامور الواجبة لبستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع ياثم اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع

فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب احد المستعدين للامامة الكبرى فانه واجب مخير على الخلق ونصب الكل حرام فكيف يستحق الآتى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول بانه ايجاب بالجميع مع التفريع باطل ثم هذا الاحتمال اى احتمال الايجاب بالجميع وان نسبه صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن الحاجب فى المختصر وابن امير الحاج فى التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر قائله فانه مذهب غير مشهور من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد وتركه كما فسر وجوب الجميع ابو الحسين به كذا ذكر الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وذكر العلامة التفتازانى فى شرح الشرح واطلق جمهور المعتزلة القول بانه يقتضى وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين اى البصرى من المعتزلة بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايا ما كان وهو بعينه مذهب الفقهاء لكنه بنا فى ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على ان الواجب قد يسقط بدون الاداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام امام الحرمين فى البرهان ان ابا هاشم اى من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأثم اثم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

قوله وهذا الاحتمال الخ فقد نسب هذا الاحتمال الى بعض المعتزلة لكن المشاهير منهم يدعون الا الوجوب بالجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وابن الحاجب عن عهدة التكليف

١٠٦

ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واحد وتركه
[illegible]
[illegible]

بواحدة وقيل ليس بواجب الجميع ولا واحد مبهم من الامور بل هو واحد منكر عندنا ومعين عنده تعالى وهو اى التعيين بالفعل يعنى ذا اتى المكلف بواحد من الامور فقد اتى بواجب عليه عنده تعالے فيختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام والكسوة فهو الواجب عليه ومن استى بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال فى المحصول ولما لم يعرف قائله عبر المصنف يعنى صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل هذا ما ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج فى التقرير وتعاضد الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن احدهما كما قال السبكى بل قال والده لم يقل به قائل انتهى ويرد هذا القول بان الوجوب يجب ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتثال بعد الوجوب لان الامتثال بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع الامتثال فقبليته على الامتثال مستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب قبل الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب معينا بالفعل يوجب كونه متحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعينه لكن يسقط الوجوب عن ذمة المكلف به اى بذلك المعين وبالاخر اى بغير ذلك المعين وقائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الامدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر والمحلى فى شرح جمع الجوامع واقره القاضى عضد فى شرح المختصر

قوله وقيل معين عند الله تعالى الخ يسمى هذا قول التراجم لان المعتزلة يروونه عن الاشاعرة والاشاعرة عن المعتزلة ولهذا قال السبكى لم يقل به قائل ١٢ منه

١٠٧

قوله قبل الفعل اعلم ان الوجوب طلب الطلب انما يكون قبل المطلوب والتعيين ولو فى علم البارى تعالى فرع الوجود لان العلم تابع للمعلوم فتدبر ١٢ منه

والدليل لنا اى لاهل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعرة الجواز اى جواز
ايجاب امر من امور معلومة لا بعينه من الآمر الموجب عقلا لان الآمر الموجب
لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور فان فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تذم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال
كذا ذكره القاضي عضد في شرح المختصر والنص كما في الكفاية قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
دل عليه اى على ايجاب امر من امور معلومة كالاطعام والكسوة والتحرير
لان قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون ايجاب الاطعام
وعطف عليه الكسوة والتحرير باو وهى لاحد الشيئين او الاشياء لا على التعيين
فوجب حمل النص على مدلوله اعنى ايجاب امر من امور معلومة لان الصرف
من المدلول انما يكون عند امتناعه وههنا مدلوله جائز عقلا لا ممتنع هذا حاصل
ما ذكره التفتازاني والجرجاني والابهري والقراباغي في حواشيهم على شرح المختصر
والمعتزلة قالوا في نفي التخيير اى على الوجه المذكور المختار عندنا اى ايجاب
امر من امور معلومة لا نفي التخيير مطلقا كذا ذكره السيد في حاشية شرح المختصر
قال الابهري في حاشية شرح المختصر بمعنى انه وجب على المكلف واحد مبهم من
اشياء معينة وفوض تعيينه الى اختياره لا بمعنى انه وجب كل واحد عليه
وفوض فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير ما ذهبوا اليه انتهى ولعله اشار
بهذه العبارة تنبيها على ان مآل مذهبهم نفي التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر
واما على القول بوجوب الكل فكذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معا

١٠٨

فليس في الايجاب تخيير واما سقوط الباقي بفعل بعض فليس معنى التخيير هذا
ما ذكره السيد ايضاً في حاشية شرح المختصر او لا غير المعين مجهول وعارضه
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر باجماع الائمة على وجوب تزويج احد الكفوين
الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير
وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلِّف والمكلَّف بما به التكليف ضروري كذا ذكر القاضي
عضد في شرح المختصر وقال ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ذكر المكلف بالكسر
وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضروري معنى الواجب انتهى وايضاً غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به لاستحالة
التكليف بالمحال فلا يكلف به اي بغير المعين قلنا في الجواب عما قالت
المعتزلة اولا انا لا نسلم ان كل غير معين مجهول مطلق ويستحيل وقوعه انما ذلك
في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا وانه اي غير المعين
في التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اي الغير المعين المعلوم من
حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلثة مثلا كما في خصال كفارة اليمين
الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شي من الثلثة وتعينه فاطلاق
غير المعين عليه صح لذلك لا لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن او كلف بايقاعه
غير معين في الخارج وغير مستحيل وقوعه بهذه الحيثية بل يقع ذلك الغير المعين
بوقوع كل اي كل واحد من الثلثة مثلا منفرداً او مجتمعاً وانما يستحيل وقوع
الغير المعين لو كلف بايقاعه اي بايقاع غير المعين غير معين اي من حيث
هو غير معين في الخارج والمعتزلة قالوا في نفي التخيير ثانياً لو كان الواجب احدهما

قوله اولا غير المعين آه
لا يقال هذا منقوض
بالواجب الكفائي الا ان يقال
المخاطب ... جميع الا البعض
... تعينه غير ... ان يكون
الوجوب ... واجباً و
جميع افراده ...
يسقط بفعل البعض

109

ولم يقل به احد فتامل
١٢ منه رح

٥٢ قوله انه معلوم آه
اشارة الى ان غير المعين
ليس بمجهول مطلقاً و
لا من الوجه المطلوب
وجوده في الخارج غير معين
باعتبار ما صدق عليه بوجه
دون وجه فلا يلزم الجهالة
ولا الاستحالة
فتدبر ١٢ منه رح

اى احد الامرين والتخيير فيه اى فى احدهما بين الفعل والترك يتينا قضاء
نوضيحه ما ذكره القاضى عضد وغيره فى شرح المختصر وحواشيه من انه
لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان المخير فيه
الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لان الكلام فى
الواجب الذى خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان المخير فيه ايضا
الواحد المبهم فالواجب والمخير فيه ان تعدد الزم التخيير بين واجب وغير واجب
وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل الخبز لاستلزامه جواز ترك
كل مطلقا من غير اثم اذ للمكلف ان يختار غير الواجب لمكان التخيير وتركه لعدم
الوجوب وان اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم
جواز الترك فى شى واحد وهما متناقضان قلنا فى الجواب الواجب
الواحد المبهم وهو المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينات
ولم يخير فيه والمخير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى
كل واحد منها لم يجب منه شى لانه لم يوجب معينا ولكن يتادى به الواجب
لتضمنه مفهوم احدها وتعدد ما صدق احدها اذا تعلق بمفهوم احدها الوجوب
والتخيير فلابد ان يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة
تعلقهما به من حيث هو هو واستحالته من حيث صدقه على شى واحد وهذا التعدد
يابى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا معينا فاذا تعلق بمفهوم احدها باعتبار
تعدد ما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه
قد قيل اوجبت عليك احدها او خيرتك بترك احدها وليس هذا الا ايجاب والتخيير

١١٠

بالقياس الی ہذا الکلی فی نفسہ بل معناہ ان ایہما فعلت جاز لک ترک الباقی

وای اثنین ترکت وجب علیک الثالث فلیس شیٔ معین من الثلثۃ موصوفاً

بجواز الترک علی التعیین او بالوجوب علی التعیین بل کل واحد یصلح علی البدل

بہذا تارۃ وبذلک اخری ولیس التخییر بین الواجب وغیر الواجب بہذا المعنی

ممتنعا انما الممتنع التخییر بین واجب قد اتصف بالوجوب علی التعیین وبین

غیر واجب اتصف بعدم الوجوب علی التعیین کالصلوٰۃ واکل الخبز واستوضح

ذلک بما اذا حرم الشارع واحداً من الامرین واوجب واحدا منہما وان

ذلک لا یتصور بالقیاس الی نفس المفہوم الکلی بل معناہ ان ایہما فعلت

حرم الآخر وایہما ترکت وجب الآخر فقد خیر ہہنا بین واجب ومحرم ولم یقدح

ذلک فی الواجب ولم یرفع حقیقۃ الوجوب کذا ذکر السید فی حاشیۃ

شرح المختصر فقد وضح ما قال المصنف رحمہ اللہ وذلک ای وجوب

المبہم مع التخییر فی المتعینات جائز کوجوب احد النقیضین مع امکان

کل منہما ای النقیضین فانہ جائز واقع والمعتزلۃ قالوا ثالثنا الوجوب

بالجمیع ای جمیع الامور المعلومۃ فی المخیر کالواجب علی الجمیع ای جمیع المکلفین فی

الواجب علی الکفایۃ حاصلہ قیاس الواجب المخیر علی الواجب بالکفایۃ

بان الواجب بالکفایۃ واجب علی کل واحد علی ما ہو المختار عندکم ویسقط بفعل البعض لانہ

یسقط وجوبہ عن کل واحد بفعل غیرہ وکذا الواجب المخیر یکون کل واحد من الامور

المعلومۃ واجباً ویسقط وجوب کل واحد بفعل غیرہ فان المقتضی للحکم لشمول

الوجوب فیہما ای فی الواجب المخیر والواجب علی الکفایۃ والامر الجامع المشترک

بينهما واحد وهو اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب
بمبهم فتحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية لصدوره عن بعض المكلفين
مبهما وتحصل مصلحة الواجب المخير لفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان
قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية
مانع عن الوجوب على واحد مبهم وهو تاثيم واحد لابعينه وفى المخير ليس
بمانع عن وجوب واحد مبهم اذ وجوب واحد مبهم يستلزم تاثيم واحد معين
بترك واحد لابعينه لاتاثيم واحد لابعينه وتاثيم واحد لابعينه غير معقول
بخلاف التاثيم بترك واحد من الامور لابعينه فانه معقول فعدلنا
عن الوجوب على واحد مبهم فى الكفاية لمانع لايوجد فى المخير وحاصله على
ما ذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية
ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثيم واحد من المكلفين وفى المخير
قد فقد الجزء الثانى فلا يتم القياس انتهى وبيانه على ما ذكره الابهرى فى حاشية
شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما
يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحدا مبهما لا كلواحد
فالمقتضى للوجوب على كلواحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاثيم
واحد مبهم وهو غير معقول وهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو الواجب
المخير اذ تاثيم شخص معين بترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين

يفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لشمول
علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اي ما يفعله
الواجب عليه اتفاقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي
عضد في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزاجان في حاشيته دعوى الاتفاق
مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اي لكون
ما يفعله احدها اي احد الامور لا بخصوصه اي لا بخصوصيته ما يفعل من كونه
اطعاما او كسوة او اعتاقا مثلا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد
هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار
دون التكليف و الزاعمون ان الواجب في المخير هو واحد معين عند الله لا يختلف
قالوا في الاستدلال اولا يجب ان يعلم الآمر الواجب فيكون الواجب
معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان
كل معلوم متعين في نفسه ممتاز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في
الجواب ان الله تعالى الآمر يعلمه اي يعلم الواجب حسب ما اوجبه اي
مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم
فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اي واحدا منهما
والا لم يكن عالما بما اوجبه و لا ابهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين و
انما الابهام في مصاديقه و قالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى المكلف
بالكل اي بكل الامور معا اي على سبيل الاجتماع فالامتثال بامر الآمر
اما بالكل اي باتيان مجموع تلك الامور فيجب الكل اذ الامتثال هو الاتيان

قوله قالوا علمه تعالى الخ ... [illegible]

١١٣

٥٣ فهو الواجب اقول يلزم منه انه لو لم يفعل شيئا لم يكن شيئ واجبا وذلك باطل اتفاقا الا ان يقال المعنى انه لو فعل لفعل ذلك الشيئ فيعم الوجود والمعدوم ولا يتخلف ما فيه ١٢ منه

بالمامور الواجب او الامتثال بكلواحد من تلك الامور على الانفراد فيلزم
تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
بواحد لا بعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا بعينه غير موجود في
الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لان المعدوم لا يمكن اتيانه فتعين
المعين للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختيار
الشق الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق
فهو ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم
وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اى بكلواحد بلا بدل انما يكون اجتماعا
وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممتثلا ايضا الا ترى
ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان
المجموع من عدمي الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
كلواحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد وبالمجموع
ايضا واجاب القاضي البيضاوي في المنهاج عن الاستدلال الثاني بان
الامتثال بكل يعني باختيار الشق الثاني وهو الامتثال بكلواحد من تلك الامور
وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور
ليست عللا حقيقية للامتثال بل هي علل شرعية ومعرفات محضة لا مؤثرات
ولا استحالة في تعدد العلل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد
كالعالم المعرف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية
هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظر ظاهر بان سبب

قوله قوله لا يلزم ١٥ اعلم ان التحقيق كما اشار اليه في الاصل الرابع ان العلة التامة لعدم الكل هو طبيعة عدم الجزء مطلقا اى سواء كان متحققا في عدم جزء واحد او في عدم جزئين فلك الامتثال ههنا مطلقا ١٢ منه

من حيث الاتيان بواحد او باثنين او بالكل فانه سواء في الامتثال بكل واحد او بعضها او بكلها معا فاذا تحقق الامتثال بالكل تحقق في ضمن الاتيان بكلها مطلقا من حيث الامتثال لا انه من حيث الكل ووجب الكل ١٢ منه

امتناع تعدد العلل کما هو فی العلل الحقیقیة موجود فی العلل الشرعیة فالقول
باستحالة التعدد فی العلل الحقیقیة دون العلل الشرعیة تحکم واوستاذ الاوستاذ
مولانا بحر العلوم قال لان لهذا المعرف اسوة بالعلل العقلیة ویلزم من الامتناع
فیها الامتناع ههنا وهذا مناف لما حقق المصنف من تجویز تعدد العلل فی
باب القیاس انتهی والواجب الثانی لاداء وقت مقدر شرعا فموقت کالصلوة
والا فمطلق وغیر موقت کالزکوة فانها تجب بعد حولان الحول ولیس لاداءها
وقت مقدر وهذا تقسیم لوقت الواجب الموقت فیقال الوقت فی الواجب
الموقت اما ان یفضل ذلک الوقت عن الواجب الموقت بان یمکن ان
یؤدی الواجب ویبقی قدر من الوقت فیسمی ذلک الوقت ظرفا لکونه
محلا للواجب وموسعا لتوسعه ویسمی ذلک الواجب ایضا موسعا کوقت
الصلوة وهو ای ذلک الوقت الفاضل سبب للوجوب ای وجوب ذلک الموقت
کالصلوة اذ السبب هو المفضی الی الشیء والمعرف له والوقت کذلک کما ان وقت
الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمودی کالصلوة
وشرط للاداء ای لاداء ذلک الواجب الموقت کالصلوة فان اداء الصلوة مثلا لا یحصل الا
بوقتها وبانعدام الوقت ینعدم اداء الصلوة ولا نعنی بالشرط الا هذا وهو
ای کون الوقت شرطا للاداء الحکم فی کل واجب موقت ولیس المظروف عین المشروط
لان المشروط الاداء والمظروف المودی کالصلوة والاداء غیر المودی وما
قال ابن الهمام فی التحریر اثباتا لاتحاد المشروط والمظروف ونفیا لتغایرهما
المراد بالاداء الفعل المفعول ای الفعل الذی فعل هو المودی فیه خلاف

اى فبتحرر المشروط والمظروف لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
اى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى اعتبارى كسائر المعنى المصدرية لا وجود له
اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
فمنه فيه لان الحادث كفعل الفاعل بالمعنى المصدرى ثم انه كان اعتباريا
يصلح للمشروطية فلا نسلم ان المشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك الوقت
معيارا للوجود الواجب فيه ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوى قد يكون سببا للوجوب
كرمضان اى كشهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه عُيِّن
رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لاداء الصوم
المفروض فلم يبق غيره اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
فلا تشترط نية التعيين بالفرض لادائه بل يصح الصوم المفروض بنية
مباينة كالنفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور وهم الائمة
الثلثة فان عندهم لا يصح بنية المباين وقال ابن الهمام من الحنفية مذهب الجمهور
هو الحق والمصنف فى الحاشية ردّ عليه الا بنية المسافر فانه يشترط
بنية المسافر للترخيص للمسافر فى الصوم فرمضان فى حق المسافر كشعبان
فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتادى صوم رمضان عن المسافر
بنية واجب آخر او النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتادى

في رواية ابن سماعة عنه وهو الصحيح وقال ابو الحسن الكرخي وصاحب الهداية بالتسوية
بين المسافر والمريض ورجحه المصنف في الحاشية وقال شمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم
ان نوى المريض نفلا او واجبا اخر لم يقع عما نوى بل يقع عن رمضان
وقد لا يكون الوقت المساوي سببا للوجوب كالنذر المعين فان
وقته ليس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال علي ان اصوم غدا فهذا
الغد وقت الصوم المنذور وهو واجب فيه حتى لو ادى في غيره كان قضاء
وليس الغد سببا لوجوب الصوم اذ هو لا يفضي اليه وانما المفضي اليه النذر
وهو قوله علي ان اصوم غدا فيتادى النذر المعين بمطلق النية من
غير تقييد بالنذر مثل النية بقوله اصوم اليوم و بنية النفل مثل النية بقوله
اصوم اليوم نفلا الا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم
صوم واحد وكان له ان يصفه بصفة النفلية وغيرها ولما نذر به صار واجبا
فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس
الى النفل كالليالي بالقياس الى الصيام كلها فتلغو نية النفلية وتبقى نية الصوم
في هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتادى النذر المعين بنية
واجب اخر كالقضاء والكفارة بلا اختلاف بخلاف رمضان فانه يتادى بكل نية
حتى بنية واجب آخر ايضا فرقا بين ايجابه تعالى كما في صوم رمضان
وايجاب العبد كما في الصوم المنذور حاصله ان تعيين الوقت للمنذور حصل انما
من جهة الناذر فله ان يغيره بما هو مساو له في المرتبة ولا يصرفه الى ما عينه بعد

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع
فهو ثابت لا مجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين
اى مشابهتين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع فى عام واحد
الا حج واحد فهو كالمعيار الذى لا يسع فى وقته الا واجب واحد ولا يستغرق
فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هى اشهر الحج شوال وذو القعدة
والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
من اوسطه واخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت
الحج كالظرف الذى وقته يفضل عنه والطلق المعيار والظرف ههنا على الواجب
الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا
اى من اجل شبهه بالمعيار والظرف تادى فرضه اى فرض الحج بمطلق
النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية ويقع
عن النفل اذا نواه اى النفل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
الظرف يقع عن النفل اذا نواه مسئله اذا كان الواجب موسعا
اى كان وقته ظرفا لجميع الوقت وقت لادائه اى لاداء ذلك الواجب
عند الجمهور نص عليه ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعه قاله
الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزء اوقعه المكلف فقد اوقعه فى وقته
فيتخير ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت
قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين
للقاضى ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

118

من وقته الظرف الفعل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم اى
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب و يتعين الفعل
آخرا اى فى آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفعل يعنى التخيير
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تضيق بانقضاء اكثره فالفعل
يتعين والعزم لا يكفى وهذا القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن المتكلمين
ونقل الامام فى اخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك
فى المنتخب واختاره الامدى ولاصحاب الشافعية فيه وجهان حكاهما الماوردى
فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النووى وغيره فى شرح المهذب
وغيره ونقل الاصفهانى فى شارح المحصول عن القاضى عبد الوهاب المالكى
انه قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل لا يوجبون تجديد العزم
فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ينسحب اى يمتد انسحاب
النية فى سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النهار
الى آخره كافية له ولذلك يسع الصوم مع النوم ولا يجب ان تتجدد فى كل وقت
كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتضيق ولا يجب تجديده فيجب
على المكلف ان يشرع الصلوة فى اول الوقت فان لم يصلها فعليه ان يعزم
على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان يتضيق ولا يجب عليه تجديد العزم بل هذا
العزم الواحد كاف الى التضيق واذا بلغ التضيق وجب الفعل قال امام الحرمين
فى البرهان والذى اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى فلا يرد ما
اورده البيضاوى فى المنهاج ان البدل له وهو العزم فى كل جزء من الوقت

تتعدد لتعدد اجزاء الوقت والمبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع
تعدد البدل مع توحد المبدل فلا يجوز كون العزم بدلا عن الفعل وجه عدم الورود
انا لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسحبا بانسحاب
النية واما اذا وحد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل احدهما الموجود
في ضمنهما كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية
على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اي اجزاء الوقت ولا شك
ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوجد في اول الوقت فيجب الايقاع
الثاني وهكذا وكذا اعزامها متعددة فتساوى الايقاعات الاعزام
فكون المبدل واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعدد
كالعزم الذي هو البدل ونقل عن بعض الشافعية نقله الامام في المعالم
والمحصول والمنتخب والبيضاوي في المنهاج والقاضي عضد في شرح المختصر
وقال الاسنوي في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله
اسس عليه توجيه الاصطخري حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم
من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقولهم ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخره عن اول وقت الامكان عصى بالتاخير
ايضا وهذا يحتمل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين
وكلمة بل للترقي لا للاضراب وفي التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
العراقيين وقته اوله اي اول الوقت فان اخره اي اخر ذلك الواجب

الموقت عن اول الوقت فقضاء اى فالاتيان بذلك الواجب الموقت

فى غير اول الوقت قضاء لا اداء ونقل عن بعض الحنفيه نقله الامدى

فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وغيرهم فى اسفارهم انه ليس وقته جميع وقته

ولا اوله بل وقته اخره اى اخر الوقت فان قدمه اى قدم ذلك الواجب

الموسع على آخر الوقت واداه فى اول الوقت مثلا فنفل اى فما قدمه نفل

يسقط به اى بهذا النفل المفرض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت وكتعجيل

الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين فى البرهان ما يقتضى ان تقع الصلوة

نفسها واجبة ويكون التطوع فى التعجيل كمن عجل دينا او زكوة وقال ابن الهمام

فى التحرير ما محصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس

معروفا عندهم وفى التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندى بان

المعزو الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت ينكره ما فى اصول الروضة للشيخ

ابى بكر الرازى بعد حكايته ما عن البلخى وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب فى

مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم فى شرح هذا الكتاب ونسب فى المنهاج

هذا القول الى ابى حنيفة وهذه النسبة غلط انتهى وقال الاسنوى فى شرح المنهاج

وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قال ابن التلمسانى

فى شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا انتهى قال ابو الحسن الكرخى كونه نفلا

يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان

يجن او يموت واما ان بقى المكلف بصفة التكليف الى اخر الوقت كما

كان بهذه الصفة فى اول الوقت فما قدمه واجب لا نفل وهذا حاصل

١٢١

عبارة الآمدي وابن الحاجب وصاحب المنهاج وصاحب الحاصل وابن الهمام
ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت
يكون ما قدمه نفلا مندوبا لانه شرط بقاء المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت
لكونه واجبا وقال الاسنوي في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوة في اول
الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا و
ان لم يكن على صفته بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان ما فعله نفلا
هكذا في المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت
بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو اسحق
في شرح اللمع عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل
ففي اي وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين معا الآمدي في الاحكام
وذكر ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير وفي الميزان عن الكرخي ثلث روايات
احديها هذه والثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض الحنفية قال وهذه الرواية مهجورة
والثالثة وهي رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداؤه
في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير في الاداء وانما يتعين الوجوب بالاداء
او بتضيق الوقت بان ادى في اوله يكون واجبا وان اخر لا ياثم بالتاخير عنه
ثم قال وهذه الرواية هي المعتمد عليها انتهى فان قلت اذا لم يبق آخر الوقت
على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شانه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق
ههنا وجوب ثم سقط اذ عندهم لم يتحقق الوجوب الا بآخر الوقت بل المراد انه لم يتحقق
في شانه الوجوب ويمكن ان يقال تعلق الوجوب الازلي بفعله يسقط واورد على الكرخي

بانه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا

اقول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء

الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب الا في مثل

هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب كذا ذكر الفاضل

ميرزاجان في حاشية شرح المختصر والدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا و

هو ان جميع الوقت وقت لاداء ان الآمر الحاكم وسع وقت الفعل لانه

اي المكلف لو اتى الفعل في اي جزء من اجزاء الوقت لا يعد المكلف عاصيا

بعدم اتيان الفعل بالاجماع اي باتفاق العلماء المجتهدين والتعيين

اي تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت او اخره للاداء والتضييق مناف للتوسع

الزام الحاكم في التخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في ايجاب

الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانها

لا تعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا لتخيير بين الفعل والعزم بل

ظاهرها ينفي التعيين والتخيير ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساوي

نسبته الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخيير المذكورين زيادة بلا دليل

والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدل على مذهب الجمهور المختار لنا

ايضا وهو مذهب الباقلاني واكثر الشافعية بان المصلي في غير الوقت الاخير

كاول الوقت واوسطه ممتثل اي مطيع لامر الصلوة لكونه اي المصلي المذكور

مصليا قطعا بلا شك لا لكونه اي ليس بممتثل لكون المصلي المذكور اتيا

باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي واكثر الشافعية

والامتثال انما يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوة هو الواجب واذ هو واقع
عن الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لاداءه وانما قيد بغير الاخير لان
مذهب القاضي ابي بكر ان الآخر متعين للفعل والا فالدليل تام على تقدير الاطلاق
ايضاً وحاصله على تقدير الاطلاق ان المصلي في كل وقت ممتثل لكونه مصلياً
آه وربما تمنع المقدمة القائلة ان المصلي ممتثل لكونه اتيا باحد الامرين
فانه عين مذهب المخالف والمانع ابن الهمام في التحرير فقيل في حواشي
شرح المختصر للسيد وميرزاجان انها اي المقدمة المذكورة مجمع عليها
اجماعاً قطعياً فلا يصح منعها اذ منع المقدمة الاجماعية القطعية باطل
اقول الاجماع على الامتثال بها اي بالصلوة بخصوصها اي الصلوة
خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فرع الاجماع
على وجوبها اي وجوب الصلوة فيه اي في كل جزء من اجزاء وقتها لان
الامتثال انما يكون بايقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فيها اي في
وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب الصلوة
في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء
فتامل لعله اشارة الى منع كون الاجماع على الامتثال بالصلوة فرعاً
للاجماع على وجوبها مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب في
ذلك الوقت فان الامتثال قد يكون باداء الواجب قبل وجوبه كالوضوء
قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال الخصم النافي
لمذهب الجمهور القول بالبدلية بين الفعل والعزم من الطرفين

١٢٥

بان يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل

والمبدل منه اصلا وخلفا كخصال الكفارة بل الخصم يقول الفعل اصل

والعزم خلف بدون العكس كالوضوء والتيمم فالامتثال بالصلوة بخصوصها

لكونها اصلا لا يضره اى لا يضر الخصم كما ان الامتثال بوضوء المعذور

لكون الوضوء اصلا لا ينفى وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية

ان الواجب انما هو الفعل فى كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى

ان يتضيق والقاضى واكثر الشافعية قالوا فى الاستدلال انه ثبت فى

الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم

اجزاه اى كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اى بترك الفعل والعزم

عصى التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما

قلنا فى جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف

وكثيرا ما يوجد فى اول الوقت الفعل وارادته اى ارادة الفعل ولا يلزم

العصيان ولو قيل فى رد هذا الجواب المراد اى مراد المستدل من العزم عدم ارادة

الترك لا الارادة للفعل ولا شك فى عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا فى اول الوقت

او آخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا فى جواب هذا الرد سلمنا ان العزم

بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من توابع الايمان

ورادفه لا دخل فيه للوقت اذ المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت الايمان

بلا دخل وقت الفعل الواجب ولم يدخل الا ترى لو اخل بان اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت اى وقت الفعل

فافهم فانه دقيق قيل فى البدائع وهو كتاب فى الاصول لابطال مذهب الحنفى واكثر الشافعية

نه لو كان العزم بدلاً عن الفعل ليسقط به اي بالبدل الفعل المبدل

كسائر الابدال فانها تسقط بها المبدلات كالتيمم فانه يسقط به

الوضوء وليس كذلك ههنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه يتعين آخرا

والجواب عما قيل في البديع منع الملازمة في قوله انه لو كان العزم

بدلا لسقط به المبدل بانا لا نسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلاً

بل نقول اللازم سقوط الوجوب اي وجوب المبدل عند كون

العزم بدلا وقد التزموه اي سقوط الوجوب في تلك الحين واما في الآخر

فلا بدل وبعض الحنفية قالوا في الاستدلال برد مذهب بعض الشافعية

لو كان الفعل واجبا اولا اي في اول الوقت عصى المكلف بتاخيره

اي بتاخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل في وقته

وهو اول الوقت فثبت انه واجب في آخر الوقت قلنا في الجواب عن

استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتاخير الفعل عن اول الوقت لكون

الفعل واجبا في اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتاخير

لو كان الفعل الواجب في اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا

مضيقا بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فالاداء في

آخره كالاداء في اوله في عدم العصيان مسئلة السبب في الواجب

الموسع الجزء الاول من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء

آخر من الوقت عند الشافعية وهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق

اي لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء في التحرير وعند عامة الحنفية ليس

قوله قالوا لو كان آه لما علم من دليل الحنفية وجوابه دليل الشافعية وجوابه تركهما اختصارا للفهوم ١٢ منه

١٢٦

٣٢ [illegible]

السبب فی الواجب الموسع الجزء الاول عینا بل السبب فیہ الجزء الاول
موسعا[1] ای منتقلا سببیتہ من الجزء الاول الی ما بعدہ وہکذا الی الجزء
الآخر من الوقت کالمسبب فانہ موسع من اول الوقت الی آخرہ حاصلہ
ان الجزء الاول ان اقترن بہ اداء الفعل استقر علیہ السببیۃ وان لم یقترن بہ
اداء الفعل انتقلت السببیۃ الی الجزء الثانی فان اقترن بالجزء الثانی
الاداء فہو السبب وان لم یقترن بہ الاداء انتقلت السببیۃ من الجزء الثانی
الی الجزء الثالث وہکذا الی الجزء الآخر وعند زفر السبب الجزء الاول
موسعا ای منتقلا سببیتہ منہ الی ما ای الی جزء من الوقت یسع ذلک
الجزء الاداء ای اداء الفعل الواجب ویمکن الاداء فیہ لا الی الجزء الآخر
من الوقت فمن صار اہلا للصلوۃ فی الجزء الذی لا یسعہا تجب علیہ الصلوۃ
عند عامۃ الحنفیۃ ولا تجب علیہ الصلوۃ عند زفر رحمہ اللہ قال السید فی
حاشیۃ شرح المختصر عند زفر تستقر السببیۃ علی ہذا الجزء ای الجزء الذی بقی
من الوقت بقدر ما یسع الفعل فیہ ولا تنتقل منہ الی ما بعدہ وعند الائمۃ الثلثۃ
تنتقل ہکذا الی الجزء الآخر انتہی وبعد الخروج ای خروج الوقت وللقضاء
کلہ فالکل فالسبب للفعل وللقضاء کل الوقت بالاتفاق وروی عن
ابی الیسر ان الجزء الاخیر من الوقت متعین للسببیۃ حینئذ ای
حین خروج الوقت کلہ واستدلالہ[2] علی مذہب عامۃ الحنفیۃ بالاجماع
ای الاتفاق علی الوجوب ای وجوب الصلوۃ من اسلم او بلغ فی
وسط الوقت فلو کان السبب ہو الجزء الاول عینا لا تجب الصلوۃ علیہ

[1] قولہ موسعا ای منتقلا ... من الاول الی ... الی الجزء الآخر ... الاداء ... الی الجزء الثالث وہکذا الی الآخر ... انتقال السببیۃ ... الاداء ...

[2] قولہ واستدلالہ الخ محصل الاستدلال انہ اذا اسلم فی غیر الجزء الاول جماعۃ بعد الاجزاء الباقیۃ للوقت وکان اسلامہم مرتبا متعاقبا فاجمعوا علی الوجوب علی کل واحد مع تعذر الاضافۃ الی الجزء الاول ... فعلم ان ... الاسلام ... الاول والاضافۃ ... الی المتصل ... لاتصالہ ... وبعد الخروج ... سواء فی الانفصال والانعدام ... ۱۲ احمد

فعلم ان کلا من الاجزاء سبب کا لاول واذ لیس سببا عینا فهو سبب علی الانتقال
ویمکن ان یقال فی جواب هذا الاستدلال انه ای وسط الوقت الذی
اسلم الکافر وبلغ الصبی فیه الجزء الاول من الوقت فی حقهما ای فی حق الکافر
الذی اسلم والصبی الذی بلغ فصار السبب هو الجزء الاول فتدبر لعله
اشارة الی الرد والجواب بان الشافعیة انما یقولون بسببیة الجزء الاول من الوقت
لا بسببیة اول الاوقات بالنسبة الی المدرک فلیس الوسط باول الاجزاء
الذی هو السبب عند الشافعیة فرع علی مذهب عامة الحنفیة صح عصر
یومه ای یوم العصر فی الوقت الناقص وهو وقت تغیر الشمس لان
السببیة قد انتقلت الیه فنقصانه اوجب ناقصا وادی کما وجب ولا
یصح عصر امسه ای لا یصح قضاء عصر الیوم الآخر لان سببه ای سبب
عصر الامس ای الجملة ای مجموع الوقت ناقص من وجه ای
من جهة اشتماله علی الناقص وهو الوقت الآخر وکامل من وجه فالواجب
لا یکون ناقصا من کل وجه فلا یتادی عصر الامس الذی سببه ناقص
من وجه وکامل من وجه بالناقص من کل وجه وهو الوقت الاخیر الذی
هو ناقص من کل الوجوه واعترض علی دلیل عدم صحة عصر الامس
فی الناقص بلزوم صحته ای عصر الامس اذا وقع بعضه ای بعض
عصر الامس فی الوقت الناقص وبعضه ای بعض عصر الامس فی
الوقت الکامل فانه ادی کما وجب لان السبب جملة الوقت وهو متضمن
للکامل والناقص فیکون الواجب ایضا کذلک مع انه لا یصح فعلا

عن الجواب السابق الى الجواب لقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت الكامل فی الکل لما کان اکثر من الناقص فحکم علی الکل بحکم الاکثر اعتبارا بالغلبة ای غلبة الاجزاء الکاملة او للاکثر حکم الکل فلا نسلم ان الکل ناقص من وجه فالواجب به ای بالکل کامل من کل وجه فیجب اداء عصر الامس کما وجب واداء بعضه فی الکامل و بعضه فی الناقص لا یصح واذا اندفع الاعتراض المذکور بالعدول فورد علی الدلیل المذکور الاعتراض بان من اسلم فی الجزء الناقص من الوقت فلم یصل صلوة العصر فیه ای فی هذا الجزء الناقص عن الوقت فیجب ان یصح فی الجزء الناقص مع انه لا یصح فی ناقص غیره ای غیر الیوم الذی اسلم فی الناقص منه مع تعذر الاضافة ای اضافة السببیة فی حقه ای فی حق من اسلم الی الکل ای کل الوقت فانه فی الاوائل لم یکن مسلما فیکون السبب فی حقه ذلک الوقت الناقص فینبغی ان تصح صلوته فی الجزء الناقص فاجیب عن هذا الایراد بمنع عدم الصحة بانا لا نسلم ان صلوته فی الجزء الناقص غیر صحیحة بل نقول انه صحیحة فانه لا روایة عن المتقدمین فی عدم الصحة وان اختلف المتاخرون فی الصحة وعدمها واذا لم تکن روایة عن المتقدمین فی عدم الصحة فنلتزم الصحة کما هو قول بعض المشائخ وعزاه فی الفتاوی الظهیریة الی فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسی وغیره هو الاوجه وهو مبنی علی ما علیه المحققون من انه لا نقص فی الوقت لذاته وانما هو فی الاداء کما اشار الیه بقوله والحق فی جواب الایراد انه لا نقص فی الوقت لذاته فان الوقت

فکیف یتصور ان یکون بعضه افضل ... الی التطبیق ... الی عدم ... منه

وقت کسائر الاوقات وانما لزم النقص فی الاداء ای اداء الصلوٰۃ
دون القضاء بالعرض اے بواسطۃ امر عارض وھو کون
ہذا الوقت ظرفا لعبادۃ الکفار فیتحمل ہذا النقص فی الاداء لئلا
یحرم عن الاداء لشرفہ ای لشرف الاداء علی القضاء دون غیرہ
ای غیر الاداء یعنی لا یتحمل ہذا النقص فی غیر الاداء وھو القضاء لعدم الشرف
ولکون وقتہ موسعا فلا ضرورۃ فی القضاء فی الناقص مع القدرۃ علی
الکامل وصلوٰۃ المسلم فی ناقص غیر الیوم الذی اسلم فیہ قضاء فلا یتحمل
النقص فیہ فلا یصح فی الناقص مسئلۃ لا ینفصل الوجوب وھو
اشتغال ذمۃ المکلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وھو
لزوم تفریغ ذمۃ المکلف عما اشتغلت ذمتہ بہ فی الواجب البدنی
کالصلوٰۃ عند الشافعیۃ فانہم یقولون انہ لا یمکن تحقق الوجوب مع عدم
تحقق وجوب الاداء فی الواجب البدنی بخلاف الواجب المالی
کالزکوٰۃ فانہا عندہم قبل الحول کانت نفسہا واجبۃ بالنصاب دون
ادائہا فانہ یجب بعد الحول بدلیل عدم الاثم ای اثم المکلف الذی
وجب علیہ الزکوٰۃ بالتاخیر من وقت ملک النصاب الی حولان الحول
فان مات قبلہ لا یواخذ بہا ولو کانت واجبۃ الاداء قبل حولان الحول اثم
بالتاخیر وترک الاداء قبل حولان الحول والسقوط ای سقوط الزکوٰۃ
عن ذمۃ المکلف الذی وجب علیہ الزکوٰۃ بالتعجیل ای باداۓئہا معجلا
قبل حولان الحول بنیۃ الفرض ولو لم تکن واجبۃ لم تسقط بالتعجیل فعلم انہا

قبل حولان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من
هذا الدليل ايضاً الوضوء قبل الوقت فانه لا يأثم بالتأخير الى الوقت ويسقط
بالاداء قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء
في البدني ايضا بعين دليلهم في المالي واما الحنفية فقالوا بالانفصال
اي بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقاً سواء كان
الواجب بدنيا او ماليا فمن حاضت آخرا اي في آخر الوقت من الفعل
الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليها اي على من حاضت
اذ القضاء متفرع على وجوب الاداء والصلوة مثلا واجبة في اول الوقت
الى ان يتضيق محل الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن حاضت
في آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرع على وجوب الاداء
عليها ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوة وهو اول الوقت
بخلاف من طهرت عن الحيض آخرا فانه تجب عليها القضاء لوجوب
الاداء عليها فانها ادركت آخر الوقت الذي ابتنى عليه وجوب الاداء و
الحنفية استدلوا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب
القضاء اي قضاء الفعل الواجب كالصلوة على نائم كل الوقت
وهو اي وجوب القضاء فرع تحقق الوجوب اما نفس الوجوب
او وجوب الاداء والاتفاق اي اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية
على انتفاء وجوب الاداء اي اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه
اي على النائم المذكور لعدم الخطاب باقيموا الصلوة مثلا في حقه حذرا

اى احترازاً عن اللغو اى كون الخطاب لغوا لان النائم غافل غير فاهم
للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو فقيل فى التلويح رد لهذا الاستدلال
ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بانا لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء
يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان
النائم مخاطبا بالفعل الان اى بان يفعل فى حالة النوم وليس كذلك
بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعنى بان يفعل بعد الانتباه
اى الاستيقاظ كالخطاب للمعدوم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على
ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء
القدرة التى بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند
الاداء فان النبى عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره فى حق من وجد
بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء والجواب عما قيل
فى الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازى فى شرح مختصر ابن الحاجب
ان الكلام ههنا فى الخطاب تنجيزا وهو ضد التعليق والخطاب بالمعدوم
انما يصح تعليقا ولا فرق فى هذا الخطاب اى الخطاب التعليقى بين الصبى
الغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف
الاول اى الخطاب التنجيزى فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبى والمريض
والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم خطاب تعليقى ولا كلام فيه وانما
الكلام فى الخطاب تنجيزا وهو منتف عن النائم كما هو منتف عن المعدوم فعلى هذا
اى على تقدير الكلام فى الخطاب تنجيزا لو انتبه اى استيقظ الصبى النائم

بعد خروج الوقت بالغا الا قضاء اي قضاء الفعل الواجب الذي مضى وقته
وهو نائم كالصلوة التي مضى وقتها وهو نائم عليه اي على الصبي النائم
الذي استيقظ بالغا بعد خروج الوقت الا احتياطا اي الا ان يقضي
هذه الصلوة على سبيل الاحتياط بلا وجوب عليه وهو قول بعض المشائخ وفي
الخلاصة والمختار ان عليه القضاء ونقله عن ابي حنيفة رح كذا في التقرير شرح
التحرير وما قيل في التلويح للتفتازاني ومحكم الاصول للحافظ امان الله
البنارسي استدلالا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب هو اشتغال
ذمة المكلف بالشيء لازم لا ينفك قبل البعثة وقبل الدعوة لعقلية الحسن
اي كون الحسن عقليا كما هو مذهبنا اي مذهب الحنفية لان استحقاق الثواب
لا يخلو عن نوع شغل الذمة وليس وجوب الاداء قبل البعثة وقبل الدعوة
فانه انما يكون بالطلب وهو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء
فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فيرد عليه اي على ما قيل انه اي
الشان يلزم ثبوته اي ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل بها
اي بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا اي من اهل السنة والجماعة
وان نسب هذا الى المعتزلة وكيف يقول بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا
وليس لنا اي لاهل السنة والجماعة اصل خامس تثبت به الاحكام سوى
الاصول الاربعة ثم اعلم انهم اي الحنفية صرحوا بان لا طلب للفعل
في اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو اي اصل الوجوب مجرد
اعتبار من جانب الشارع ان في ذمته اي ذمة المكلف جبرا بلا اختيار

الفعل الواجب واورد على ما صرحوا به ان اصل الوجوب للصلوة في اول الوقت
واصل الوجوب للزكوة في اول الحول والصلوة في اول الوقت والزكوة
في اول الحول تسقطان الصلوة والزكوة الواجبين فلو لم يكن الطلب في
اصل الوجوب كيف تسقطانهما لان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب
فان اسقاط الواجب فرع لوجود الواجب وهو اي الوجوب انما يكون
واجبا بالطلب واذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فاي شئ يسقط
بالفعل وايضا قصد الامتثال بالفعل الواجب انما يكون بالعلم
به اي بالطلب يعني للطلب فذلك الفعل الواجب فحيث لا طلب لا قصد للامتثال
فكيف يسقط الواجب بالفعل والجواب عن الايراد المذكور انا لا نسلم ان
الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب
اي بتحقق سبب ذلك الوجوب ايضا والشئ قد يثبت في الذمة ولا يطلب
كالدين المؤجل اي الدين الذي قدر له الاجل فانه ثابت في الذمة وغير
مطلوب بدون مضي الاجل والثوب المطار اي الثوب الذي اطارته الريح
والقته الى دار انسان او حجرته لا يعرف مالكه اي لا يعرف ان هذا الثوب
مملوك اي شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالك وانما قيده
بقوله ما لا يعرف مالكه لانه اذا علم المالك فالاداء واجب والامتثال
متفرع على العلم بثبوته اي بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه
فلا يقتضي السقوط سبق الطلب اقول ففهم المقام اي فهم المقام وتحقيقه
ان لنا خطاب وضع بالسببية اي ببيان ان هذا سبب لذلك كدلوك الشمس

ففهم المقام الخ وتحقيقه انه يتحقق الفرق ففي الزكوة قبل الحول تحقق السبب بالنصاب ولم يتحقق الا فقط الا بعد الحول وفي الحيض اخر الوقت السببية بخلاف ما اذا طهرت اخر وفي النائم لتحقق الوجوب بتحقق

[illegible]

سبب لوجوب صلوة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون المسبب فى
ذمة المكلف وخطاب تكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاقتضاء اى بالطلب
ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتحد فثبوت الفعل
حقا موكلا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع وهو
اى ثبوت الفعل حقا موكدا الوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع هذا الفعل
فى العين اى فى الخارج من الثانى هو خطاب التكليف فعلم ان الوجوب شىء
و وجوب الاداء شىء آخر سوى الوجوب ينفصل احدهما عن الآخر و علم ايضا
ان لا طلب للفعل فى الاول اى فى وجوب نفسه بل الطلب للفعل فى الثانى
اى فى وجوب الاداء والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب فى الوجوب
دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب
التكليف لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شىء له فان وضع الحكم
التكليفى لان يومر بالتفريغ عن ذمته وهو مساوق للطلب والسببية
الا للتعريف المحض بان عند وجود السبب يكون المكلف مشغول الذمة
بالفعل بدون الطلب فى الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر
لعله اشارة الى ان هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعى الى الخطاب
التكليفى ولا يفرق بينهما مسئلة الاداء فعل الواجب فى وقته
اى وقت هذا الواجب المقدر له اى لهذا الواجب وخرج به ما لم يقدر له
وقت كالنوافل المطلقة فانها لا تتصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل

فى الاول فيجب ان يكون الثابت غير الثابت بالآخر
فى الكلام تسامح يكون الوجوب ... الاداء ...

ان قلت ... الكلام ...

١٣٥

ان قلت ... والكلام واجباً موسعاً ... فى غير وقته ومطلق الوقت من قضية ...

الموقتة كالسنن الرواتب وصيام ايام البيض والست من الشوال فانها تتصف
بالاداء والقضاء وفسر ابن الهمام في التحرير الوقت المقدر له شرعا بقوله العمر
وغيره ليشمل الواجب المطلق والموقت شرعا واما كون العمر وقتا للنوافل
المطلقة فمن اقتضاء العقل لا من تقدير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا
كالزكوة اذا عين لها الامام شهرا كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر لكن قال
التفتازاني في شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق دون
الاحتراز عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا
اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل
في الوقت الذي قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدرا في الشرع لم يكن
اداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اي
ابن الحاجب فهو احتراز عما اذا عين للمكلف قضاء الموسع وقتا وفعله فيه
وما قيل انه احتراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا ومبني على ان
شرعا متعلق بفعل لا بالمقدر اي فعل حال كونه مشروعا انتهى وذكر الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام
شهرا فوقوعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس
اداء وان كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الزكوة اداء انتهى
وقيل في التحرير لابن الهمام وهو اي فعل الواجب في وقته المقدر له تساهل
بالنسبة الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل
الشرط ابتداءه اي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا غير العمر

قوله ثم علم خرج كالزكوة يعين له الامام شهرا من حيث خصوص ذلك الشهر ليس باداء ولا كان بعده قضاء ١٢ منه

قوله وقيل القائل ابن الهمام ١٢

١٣٦

[illegible]

كالتحريمة عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التحريمة في صلوة العصر

في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء والركعة عند الشافعية

في صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورتين في الوقت

وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء هذا على ما هو الاصح الاوجه عندهم كما

ذكره النووي وغيره والاشفى المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها

اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلى العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوته

وسبقه الى هذا الناطفي ايضا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية

قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزء بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تساهل

كذا في التقرير ومنه اي من الاداء الاعادة كما صرح به القاضي عضد في

شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع

في عبارات بعض المتاخرين خلافه وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح

الاكثرين وقال المحلي في شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصريح فيه

قال الغزالي في المستصفى الواجبات ادي في وقته يسمى اداء وان ادي بعد

وقته المضيق والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل

ثانيا في الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازي في المحصول العبادة توصف

بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب ان ادي في وقته يسمى اداء

واذا ادي بعد خروج وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة

على نوع من الخلل ثم ثانيا في وقته المضروب له يسمى اعادة وقال البيضاوي

وهو اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره

١٣٧

والاداء مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
لا من القضاء وعليه مشى البيضاوي في المنهاج تبعا لصاحب الحاصل في المنهاج
العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا
فاعادة وفي الحاصل الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي وقتها
اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعادة او لا يكون ويسمى اداء وذكر
التفتازاني في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اي الاداء
والقضاء والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس
باداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اي القاضي عضد صريحا
نعم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته ربما يشعر بذلك لو لم
يناقش في اطلاق التادية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف
لظاهر ظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق
بفعل قطعا انتهى وتعقبه الفاضل ميرزا جان بما اصله البيضاوي في مرصاده
وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور ان اولا في تفسير
الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر فيه
بين بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره
فتامل انتهى وهو اي الاعادة الفعل فيه اي في وقته المقدر له شرعا
ثانيا اي مرة اخرى لخلل واقع في فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية
وهو الذي جزم به الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وتردد فيه
السبكي في جمع الجوامع وفسر القاضي ابو بكر والبيضاوي الخلل بفوات شرط

٧ قوله لخلل المراد بالخلل ما يوجب نقصا في الصلوة يجبر بسجود السهو لا ما يخرجها من ركن او شرط ... عدم العدم

١٣٨

او ركن وقيده ابن الهمام في التحرير بغير الفساد وكترك ركن وبغير عدم صحة
الشروع لفقد شرط مقدور من طهارة او غيرها وقيل لعذر وفسر الابهري
في حاشية شرح المختصر العذر بما ينقطع به اللوم فمن صلى منفردا ثم صلى
بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان
طلب الفضيلة عذر لا على التعريف الاول اذ لم يكن في اداءها اولا خلل
ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب ما ادى اولا ويكون ما ادى ثانيا
نفلا فلا تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام
بان الاعادة ليست بواجبة بل بالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه
الكراهة على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون
واجبا قال والاصح انه اي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدر
وفي المصدر ذي التاء يجوز التانيث والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج
في التقرير الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ
حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روي عن السرخسي وابي اليسر
من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني وعلى هذا
يدخل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اي فعل الواجب بعدها اي
بعد وقته المقدر له شرعا استدراكا لما فات عمدا اي قصدا كما اذا تركه
مع تذكره او سهوا تمكن الفاعل من فعله كالمسافر اي كصوم المسافر
فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي ولا غير شرعي
يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لمانع يمنعه عن الفعل

١٣٩

شرعا كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلوة لم يتمكن المكلف من الصوم
والصلوة لاجله او عقلا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف
عن الصلوة عقلا فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول اداء حقيقة لا قضاء لانه مؤدى
في وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح المختصر
بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدد فيوصف به اي بالاداء ولا يوصف
بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا انتهى واقره الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر فتسمية حج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء
كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم مجاز من حيث المشابهة مع المقضى
في الاستدراك لا حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب
قال لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة
اي بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعا
فاداء والا فقضاء ونص القاضي ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام في
شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا في التقرير وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء
والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا ادي في وقته
سمي اداء الى آخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى
قال القاضي عضد في شرح المختصر اقول تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل يوصف
بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
قوله تقسيم آخر للحكم فيه اشعار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل

قوله بدل الواجب وقته وقت علي هذا بان الاداء تسليم عين ما طلب شرعا والقضاء تسليم المثل ۱۲ منه رح

۱۴۰

بل یوصف المندوب ایضا بہما وعلیہ قول الفقہاء والنوافل الموجبة تقضی
ابدا وقول اکثر الاصولیین الواجب ینقسم الی اداء وقضاء واعادة لا یقتضی
عدم انقسام المندوب الیہا کیف ویجوز ان یکون بین المقسم والقسم عموم
من وجہ انتہی مسئلة تاخیر الفعل الواجب من المکلف المدرک
لوقت الفعل مع ظن المکلف المذکور الموت ای موت نفسہ فی جزء ما
من الوقت ای وقت الفعل قبل الفعل معصیة اتفاقا لان الجزء
الذی ظن المکلف موتہ فیہ ہو الجزء الآخر باعتبار المکلف لعدم بقاء المکلف
بعد ہذا الجزء فالموت یجعل البعض وہو من الاول الی الجزء الذی ظن الموت
فیہ کلا ای کل الوقت وترک الواجب کل الوقت موجب العصیان وذکر
الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر ویفہم منہ حال ما اذا شک فی الموت
وہی انہ لا عصیان فی التاخیر یدل علیہ ما فی بعض شروح المنہاج فان
لم یمت المکلف الظان بالموت وظہر کذب ظنہ وفعلہ ای فعل المکلف
الظان الفعل الواجب فی وقتہ المقدر لہ شرعا فالجمہور علی انہ
ای علی ان فعل الواجب فی وقتہ اداء لا قضاء لصدق حدہ ای
حد الاداء علیہ ای علی فعل الواجب فی وقتہ اذ حد الاداء فعل الواجب
فی وقتہ المقدر لہ شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الی الآخر ففی
ای جزء منہ فعل المکلف ذلک الفعل الواجب کان اداء وبہ قال ابو حامد
الغزالی من الشافعیة کما نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج وقال
القاضی ابو بکر الباقلانی من المتکلمین کما نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر

فعلہ معصیة اتفاقا ... [illegible]

لما علم ان تقدیر علماء الاتفاق والاجماع ان ابتنائہ علی البعض کلا انما ہو ظن الموت لا نفسہ علی ان ارتفاع الوجوب قد یکون بوجود المانع کالسفر والمرض والحیض الی غیر ذلک فتامل ۱۲ منہ رحمہ

والقاضي حسين من الفقهاء كما نص عليه السبكي في جمع الجوامع فعله بعد الجزء الذي
ظن موت نفسه فيه سواء كان في وقته المقدر له شرعا اداء لا قضاء كان
وقته اي وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه اي ظن المكلف
الظان موت نفسه في ذلك الجزء قبله اي قبل الجزء الذي ظن الموت فيه
ولم يفعل فيما قبله ففعله في غير وقته فان ظنه سبب لتعيين ما قبل ذلك الجزء
وقتا له شرعا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناط الاحكام الشرعية وفعله
في غير وقته المقدر له شرعا قضاء لا اداء فقال الآمدي الاصل بقاء جميع الوقت
وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتاخير
محو نفس هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا انقضى بعد ذلك الوقت كان
فعل الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب
الموسع عن اول الوقت من غير عزم عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد
الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاتجاه ورد بالفرق بانه لم يلزم من كونه قضاء ثم
ههنا لان الوقت لم يصر مضيقا بالنسبة الى الفعل وههنا بخلافه ثم اعترض وكان يجوز
قضاء مبنيا على ان العصيان ههنا في الاداء لا نجد ما ذكره كذا ذكر التفتازاني في
شرح الشرح لكنه ليس كذلك على ما يظهر بعد التأمل كذا قال العلوي في حاشية
شرح الشرح ويرد عليه اي على القاضي اعتقاد المكلف انقضاء
الوقت اي انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجيئه قبل دخوله اي دخول
الوقت والحال انه لم يجئ فضلا عن الانقضاء واخر الفعل ولم يشتغل
فانه يجب اتفاقا فاذا بان اي ظهر الخطأ اي خطاء اعتقاده بان ظهر

١٧٢

ان الوقت كان لم يجئ فلم ينقض بل الآن جار وفعل المكلف المعتقد
لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطاء الفعل كالصلوة في الوقت المقدر له
شرعا فهو اى الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضي بلا خلاف
فلا اثر للاعتقاد البين خطاءه ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر ظاهره
انه قياس خلفي اى لو كان في الفعل في الوقت المشروع اولا مع تاخيره
عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضاء
الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم انتهى وتوضيحه انه لو صح الدليل
المذكور لكون فعل الظان في الوقت قضاءً لزم ان يكون فعل هذا المعتقد
ايضا قضاء فانه يجري منه كما يجري في ذلك بان يقال وقت فعل هذا المعتقد
شرعا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت
بل فعله في هذا الوقت ففعله في غير وقته وهذا هو القضاء والتالي باطل
فالمقدم مثله اقول الفرق بين ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت
بين فان في الاول اى في ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا
لا للاداء ولا للقضاء وفي الثاني اى اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم
وقت الاداء لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل
وجه من الاداء والقضاء وبعد التضييق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثاني
فانه ليس بمتضيق من كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء دون
وجه القضاء وبعد التضييق كذلك يكون اداء لا قضاء فتامل اشارة
الى ان الفرق غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء

١٤٣

قوله العصيان لا ينافي الاداء لما لو اخر في الثاني بان الظن بعد فيه لم يعتبر فساده فاذا ظهر فلا عبرة به فتدبر ١٢ منه رحمه الله تعالى

لان القاضي جعل الدوران مع الظن لتحقق العصيان في الصورتين لانه لو ظن
الموت في جزء من الوقت ولم يؤد قبله بل اخره الى ما بعده يكون عاصيا
ولو ظن انقضاء الوقت ثم ادى الفعل في الوقت يكون عاصيا ايضا اذ الوقت
بحسب ظنه في الصورتين قبل الوقت المؤدي فيه وهو قد انقضى ومؤخر الفعل
الى ان ينقضي الوقت عاص والعصيان لا ينافي الاداء كما في صورة اعتقاد الانقضاء
ومن اخر الفعل كالصلوة مع ظن السلامة في الوقت الاول ومات

فجاءة اي بغتة فالتحقيق انه اي من اخره لا يعصي اذ التاخير جائز
له ههنا بخلاف التاخير مع ظن الموت فانه غير جائز ولا تاثيم بالجائز اشار
بلفظ التحقيق الى انه فيه خلافا والى ضعف قول من قال بالعصيان بدليل
تحقق الوجوب ورد ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب ما هو
ما يذم شرعا تاركه في جميع وقته وههنا ما تركه في جميع وقته باختياره بل تركه
في بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه
على تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح
سببا للعصيان وقد رده المصنف ايضا موافقا لما رده القاضي عضد شارح المختصر
بان التاخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا تاثيم
في فعل الجائز والقول بان شرط الجواز اي جواز التاخير سلامة
العاقبة نفسها لا العلم به اي بسلامة العاقبة حتى يؤدي شرط العلم
بسلامة العاقبة الى التكليف المحال فان العلم بسلامة العاقبة ممتنع الحصول
بالعادة وما هو كذلك فهو محال بالعادة وشرط المحال عادة تكليف بالمحال

العادي وانه عيب والعيب على الحكيم تعالى شانه غير جائز ويكون تكليفه
محالا فيؤدي هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامة العاقبة في
في الواقع فلم يؤد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختياريا
للمكلف لكنها غير ممتنعة الوقوع فليس التكليف بشرطه تكليفا بالمحال حتى يؤدي
الى التكليف المحال بمقتضى هذا القول التخيير بين ممكن اي جائز وهو التاخير
مع السلامة وممتنع اي محال وهو التاخير مع عدم السلامة لاستحالة
المشروط عند عدم الشرط وهو اي التخيير بين ممكن وممتنع محال والقول بعدمه
فهو يرفع حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا لا مخيرا وعدم التخيير يرفع حقيقة
التوسع لان الموسع مندرج تحت المخير وكان الكلام في الواجب الموسع فتأمل
لعله اشارة الى انه منقوض بالواجب العمري ومنقوض بالتخيير بين الصوم
والاطعام فان العجز ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وفرق
ابن الحاجب بين ما وقته العمر اي الواجب الذي وقته تمام العمر
كالحج فيعصى بالتاخير وان كان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبين
غيره اي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى المكلف ان اخره عن
الوقت مع ظن السلامة ومات فجاءة حيث قال في المختصر وهذا بخلاف ما وقته
العمر فانه لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب انتهى ليس بسديد لان
الوجوب مشترك بين الواجب العمري والواجب الموسع فان كان سبب العصيان
في الاول الوجوب فينبغي ان يعصي بالثاني ايضا وعذر الفاجعة بان في الواجب
الموسع بان الموت فجاءة ليس بمعنى منه بل هو مفوت للواجب ولم يدركه

١٤٥

حتى يفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يعصى عامدا في الواجب الموسع
والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر الفجارة في الواجب الموسع
قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري دون الواجب
الموسع وفيه ما فيه فانه فرق بين العمري وغيره كالظهر مثلا بان ترك الظهر
مع ظن السلامة والموت فجارة ليس في جميع وقته المقدر له شرعا اذ وقته باق
لو لم يمت لاداه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمر اذ ترك بسبب موت الفجارة
فانه تركه في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت
فجارة قبل وقت التضييق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم
تحقق الوجوب اذ ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته
المقدر له شرعا وههنا ترك في جميع وقته المقدر وهناك ترك في بعضه فعدم
العصيان لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كالحج وبين الواجب الموسع
الذي ليس وقته تمام العمر كالظهر مثلا خلاف مذهب الجمهور في المحصول يجوز له
التاخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين
وعصى بالتاخير مات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج
وقضاء الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض او كبر اي اذا لم يكن
توقعه للفوائت على تقدير التاخير لعلة المرض او الكبر وقال السيد في حاشية
شرح المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر
ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان

١٤٦

بالتاخير مع الموت فجائز اذ لا تأثيم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم
التكليف بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يصلح للدليل الدال
على جواز التاخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما
توجه عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدى لدفعه بان في الموسع
الذي وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا
بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان يتضيق وقته فلا يرفع الوجوب كذا
ذكر السيد قدس سره قال القراباغي اقول اذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت
التضيق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فالاصوب
ان يقال ترك الظهر في الصورة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر
له شرعا فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف
ما وقته العمر اذا ترك بالفجاءة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه
تمام عمره واعترض عليه السيد رحمه الله موافقا لما ذكر في بعض شروح المنهاج
من ان الفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين
غايته انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومة كل منهما
الآخر ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع
الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها
يتعين اعمال المعارضة القطعي دونه اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقدماته
على ما لا يخفى واما المعارض فليس بتام سيما ان يكون قطعيا مفيدا للعلم وذلك
لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا بحسب الظن

اذ الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا مسئلة اختلف فى وجوب القضاء
هل هو بامر جديد غير امر موجب الاداء به وعليه اى على وجوب القضاء
بامر جديد الاكثر اى اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهمام فى التحرير ومنهم
اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه
ابن امير الحاج فى التقرير وهو مذهب الامام فى المحصول والاموى فى حاصله
وصاحب التحصيل كما نص عليه الاسنوى ومختار ابن حاجب فى المختصر
او بما اى بامر يوجب الاداء وهو اى وجوب القضاء بامر يوجب الاداء
المختار لعامة الحنفية كالقاضى ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى
ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه
ابن امير الحاج فى التقرير ثم هذا الاختلاف الواقع فى ان وجوب القضاء
بامر جديد او بامر سابق فى القضاء بمثل معقول اى مثل يدرك العقل مماثلته
للفائت كالصلوة للصلوة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل
غير معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشارح
البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير او فى
القضاء مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالفدية للصوم
كما هو الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى
والدليل للاكثر ان وجوب القضاء لو كان بامر يوجب الاداء فاقتضى هذا
الامر القضاء كما يقتضى الاداء فيكون صم يوم الخميس الذى هو امر باداء الصوم
يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذى هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعدم

اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي والا اي وان

لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهيا كان الصوم في يوم الجمعة اداء برأسه لا قضاء للاول فان الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا واذا كان كلام الشارع صم يوم الخميس مثلا مقتضيا لصوم يوم الجمعة فكان هذا الكلام في قوة قولنا صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يعصي المكلف بترك الصوم يوم الخميس كما لا يعصي بترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجوب القضاء بامر لوجوب الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتم لو كان عامة الحنفية ادعوا الانتظام لفظا اي انتظام وجوب القضاء في لفظ يوجب الاداء بان اللفظ الذي دل على القضاء بالمطابقة او بالتضمن وهو اي ادعاء الانتظام لفظا بعيد من عامة الحنفية كيف ولا يليق بحال احد من الناس فما ظنك باصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا الوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم اي مقصود عامة الحنفية من القول

بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شيء تتضمن مطالبة مثله اي مثل ذلك الشيء عند فوته اي فوت ذلك الشيء فايجاب الاول اي الاداء بنص موجب ايجاب الثاني اي القضاء بذلك النص لا بنص متجدد فان ايجاب الاول يدل على ان ذمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلابد

من تفريغ الذمة والتفريغ اما باتيان ما اوجب او ماتيان مثل ما اوجب عند
فوت ما اوجب نعم معرفات القضاء اى الاشياء التى يعرف بها القضاء
بمثل معقول او غيره اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات
غيره اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص
فلا يرد انه اذا اوجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة
فى القضاء لان النصوص الواردة فى القضاء معرفات للقضاء يحتاج اليها
لمعرفة المثل لا موجبات له لكن الكلام فى هذا المقام فى اصل سبب الوجوب
اى فى نفس سبب وجوب القضاء وموجبه هل هو امر الاداء الموجب له او امر آخر
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجاب به عن دليل الاكثر فى المشهود
على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاه اى مقتضى صم يوم الخميس امران
الاول الصوم فان المقيد يتضمن المطلق والثانى كونه اى كون الصوم فى يوم الخميس فاذا
عجز المكلف عن الثانى اى كون الصوم فى يوم الخميس لفواته اى لفوات الصوم فى يوم الخميس بقى
مقتضاه الاول اى مقتضى صم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان فى الجمعة او غيرها فلا نسلم
بداهته عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين ولا يلزم
كون صوم يوم الجمعة اداء لان وقته ما هو مستفاد من القيد وهو قد فات ففعله فى
غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذ الاقتضاء لصوم يوم الخميس
اولا وبالذات ولصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوات الصوم يوم الخميس
فلا يكون الصومان مساويين ففى غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى
صم يوم الخميس امران بل مقتضاه الصوم فى يوم الخميس فقط اذ لا وجوب

١٥٠

١٥١

للصوم في صم يوم الخميس الا بالقيد اى بكونه فى يوم الخميس لا مطلقا وهذا
اى ولكون الوجوب بالقيد لا يجب الصوم قبله اى قبل القيد وهو يوم الاربعاء
مثلا ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان فى ضمن
هذا المقيد اولا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اى فى ضمن هذا المقيد و
فى شرح المختصر لابن الحاجب هذه المسئلة اى مسئلة ان وجوب القضاء
بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاداء مبنية على ان المقيد هو المطلق
والقيد وهما يتعددان وجودا فى الخارج بان وجود المطلق فى
الخارج غير وجود القيد فيه او يتحدان اى المطلق والقيد وجودا فيه
اى فى الخارج وعبارة شرح المختصر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية
على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ و
احد يصدقان عليه وهو شئ واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو بنظر الى ان
التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما فى العقل او فى الخارج انتهى اى لا خفاء
في انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين
يعنى الصوم وخصوص يوم الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامور به هو
هذان الامران او شئ واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما
مثل صوم يوم الخميس مثلا فيختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء
بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما يعنى الخاص بقى الآخر
يعنى المطلق فثبت بالامر الاول ومن ذهب الى الثانى جعل القضاء بامر
جديد لانه ليس فى الوجود الا شئ واحد فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم

تعالى الحمد لله منه

من السلم ١٢

فی ہذا الاصل وہو ان المطلق والقید بحسب الوجود شیئان او شیء واحد
یصدق علیہ المعنیان ناظر الی الاختلاف فی اصل آخر وہو ان ترکب الماہیۃ
من الجنس والفصل وتمائزہما ہل ہو بحسب الخارج او لمجرد العقل فان
قلنا بالاول کان المطلق والقید شیئین لانہما بمنزلۃ الجنس والفصل وان
قلنا بالثانی وہو الحق کان بحسب الوجود شیئا واحدا کذا فی شرح الشرح
فی توجیہ کلام شارح المختصر وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح
المختصر اقول الاوضح ان یقال ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی ان المطلق لیس
الا المقید لان المطلق فی الامر لیس الا الموجود فی الخارج وہو المقید
سواء قلنا بوجود الطبیعۃ لابشرط شیء وہو المطلق ام لا لکن النزاع فی
ان ذلک المقید ہل ہو فی الخارج شیئان کما فی اللفظ والتعقل ام شیء
واحد یعبر عنہ بالمرکب ای باللفظ المرکب او بالمفہوم المرکب الذی کان
مدلولا علیہ لذلک اللفظ المرکب وہو ما یصدق علیہ المطلق والقید ونبہ
بالتعبیر عن المقید بلفظ ما صدقا علیہ ثانیا علی ان فی ہذا الشق وہو ان لایکون
المطلق والمقید شیئین فی الخارج لابد ان یصدق المطلق والقید علی ہذا
الشیء الواحد لعدم التمائز بین الکل والجزء وکذا بین الجزء والجزء الآخر
انما التمائز بینہما فی العقل فیصح الحمل نظرا الی الاتحاد والخارجی ولما لم یکن
المطلق والقید عین الجنس والفصل اذ لایحصل من الصلوۃ ومن تقییدہا
بالوقت المعین نوع حقیقی لہ وحدۃ حقیقیۃ بل لیس ہذا الا ترکیبا اعتباریا
نبہ علی ذلک بقولہ وبنظر ذلک اشارۃ الی انہ نظر لہ فان قلت ما صدق علیہ

الذی یوجد فی الخارج لیس مرکبا فی العقل من هذین المفهومین کیف ولو کان
کذلک کان ترکیبا حقیقیا لانطباقه علی موجود خارجی قلت کما ان الجسم موجود
فی الخارج کذلک الجسم الابیض وذلک مما لا شک فیه وذلک لا یقتضی
کون الترکیب منها حقیقیا کما فی هذا المثال اقول الاظهر فی توجیه الخلاف ان
المطلق فی العبادة الموقتة هی تلک العبادة والوقت قید له خارج عنه لکنه یحتمل ان یکون
شرطا به حتی لا یصح شرعا بدونه او لا یجعله الشارع شرطا فی صحة نفسها بل فی کمالها
فاذا مات فیه یبقی اصل وجوبها مع بعض فیه وحینئذ لا تکون المسئلة مبنیة
علی الخلاف الذی ذکره اذ فیه بعد اما اولا فلان بناء العرف واللغة علی
تدقیقات الفلاسفة لیس علی ما ینبغی واما ثانیا فلانه علی ما ذکره کان الحق
هو ان القضاء کان واجبا بامر جدید اذ قد تقرر فی الحکمة ان لا تمائز بین الجنس
والفصل فی الخارج والا لم یصح الحمل علی ما قرره فی المواقف وحینئذ للقائل
بانه لم یجب بامر جدید بل بالامر الاول ان یقول لیس کلامی مبنیا علی هذا حتی
یندفع بما تقرر فی الحکمة بل بما قررنا ولا یخفی ان ذلک الاحتمال محتمل صحیح اظهر
مما ذکره ویحتمل ان یکون مبنیا علی ما قررنا فلا یحسن الجزم بالاول انتهی اقول
ردا علی من ذهب الی وجوب القضاء بامر جدید بناء علی اتحاد المطلق والقید
المقید ههنا ای فی صوم یوم الخمیس ظرف زمان وهو یوم الخمیس
واتحاد مقولة متی ای الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا وان
صح کما ذهب الیه الفلاسفة فلا یلزم من انتفاء فرد منها ای من مقولة
متی انتفاءه ای انتفاء المظروف الذی هو معروض المقولة اتفاقا

١٥٣

اليس يدن الموجود في امس هو الموجود في الآن وفرد منتف فقد تبدل وما تبدل
زيد فاتحاد الظرف مع المظروف لا يدل على ان الظرف لو انتفى انتفى المظروف
ليستلزم لبطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب القيد فيحتاج الى موجب جديد فليس
ابتناء المسئلة على الاتحاد والتعدد فتأمل لعله اشارة الى انا سلمنا انه لا يلزم
انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف لكن لا نسلم انه لا يلزم لبطلان ايجاب المظروف
عند بطلان ايجاب الظرف فان الايجاب عند اتحاد الظرف والمظروف واحد
لا تعدد فيه فبطلان ايجاب الظرف بعينه هو بطلان ايجاب المظروف فيحتاج
في القضاء الى ايجاب جديد على مذهب من قال بالاتحاد البتة ونوقض
مختار الحنفية وهو ان وجوب القضاء بامر يوجب الاداء بنذر اعتكاف
رمضان يعني من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه
اي لم يتفق له ان يعتكف في رمضان حيث يجب في ظاهر الرواية قضاءه
اي قضاء هذا الاعتكاف المنذور بصوم جديد سوى رمضان آخر حيث
لا يصح قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولم يوجبه النذر اي لم يوجب
نذر الاعتكاف الذي سبب لاداء الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجباً
للصوم الجديد لكان موجبا للاداء ايضاً بالصوم الجديد واذا كان موجبا للاداء
بالصوم الجديد لما صح اداءه هذا الاعتكاف مع صوم رمضان والتالي باطل
فالمقدم مثله فعلم ان موجب القضاء امر آخر غير موجب الاداء والجواب
عن هذا النقض ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اي للصوم الجديد
ولا نسلم ان النذر لم يوجب الصوم الجديد لانه اي الصوم الجديد شرطه

اى شرط الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني
والبيهقي فالنذر موجب للاعتكاف وايجاب المشروط موجب لايجاب الشرط
فايجاب الاعتكاف يكون موجبا لايجاب الصوم الجديد لكن ما ظهر
اثره اى اثر نذر الاعتكاف فى ايجاب الصوم الجديد لمانع عن الظهور
وهو اى المانع وجوبه اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر
والاداء اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا فى
رمضان وفيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فحينئذ ان ادى الاعتكاف
فاما ان يترك صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود
الذى هو الشرط الى غير المقصود وهو لا يحق فلذا جاز الايفاء بهذا النذر بهذا الصوم
التبعى فلما زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اثره اى اثر نذر الاعتكاف
فى ايجاب الصوم الجديد ولهذا اى ولاجل انه ظهر اثره لزوال المانع
لا يقضى النذر المذكور فى رمضان آخر ولا فى واجب آخر لان الصوم
غير مقصود للاعتكاف فيهما سوى قضاء رمضان الاول اذا لم يصم فى
رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف فى قضاء صوم رمضان الاول
اذ الخلف الذى هو قضاء رمضان فى حكم الاصل الذى هو رمضان الاول
فكما كان الاعتكاف صحيحا فى رمضان الاول صح فى قضائه لعدمه هناك
اى عندنا **مسئلة** مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة ههنا
ما يتوقف عليه الشئ وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر
اذا كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما فى قوله تعالى واذا

فيه الواجب
المطلق اى الواجب اذا
كان مقيدا بالقيد
عن واجب اذا
كان ايجابه لعدمه بنفسه
واجبا لان الامر بالشئ
مقتضيا لايجاب ما لا يتم الا به

١٥٥

لتحصيله من الآلات
فالواجب بنفسه
١٢ منه رح

يؤدى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله قيدا ايجاب السعى الى ذكر الله تعالى
اى صلوة الجمعة وخطبتها بالنداء واذا لم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق اى
بالنسبة الى ما لم يقيد به وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كما فى
قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان اقامة الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة الى
الوضوء لعدم تقييدها به فى الامر بها مع توقفها عليه ومقيدة بالنسبة الى
الوقت الذى قيدت به فى الامر بها فالواجب المطلق ما لم يقيد ايجابه بما يتوقف
عليه لا ما لم يقيد ايجابه بشئ اصلا فان ايجاب كل فعل مقيد تقديرا بوجود محله
والقدرة الممكنة فيه الى غير ذلك كذا قال الابهرى فى حاشية شرح المختصر وذكر
التفتازانى فى شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب فى كل وقت و
على كل حال فنوقض بالصلوة فزيد فى كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلوة
الحائض فزيد الا لمانع وهذا لا يشمل غير الموقتات كالنذور المطلقة والايمان
المطلقة ولا مثل الحج والزكوة من الموقتات فى ايجاب ما يتوقف عليه من
الشروط والمقدمات واشار المحقق الى ان المراد الاطلاق والتقييد بالنسبة
الى تلك المقدمة حتى ان الزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب
والى تعيينه وافراده مطلق فيجب انتهى قال الامام فى المحصول الواجب المطلق
هو ما يجب على كل مكلف فى كل حال ويلزم منه ان لا يوجد واجب
مطلق اصلا اذ ما من واجب يجب فى كل حال حتى فى حال الحيض وقيل
ما يجب على كل مكلف فى كل وقت وعليه ما عليه كذا ذكر العلوى فى حاشية
شرح الشرح وذكر السيد الشريف فى حاشية شرح المختصر الواجب

المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك
وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة
ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة بل التكاليف باسرها موقوفة
على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة
مطلقة وبالجملة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية
في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفاء
في مباحث الجنس انتهى واتفق العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد
بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها في
الاية المذكورة ايجاب النداء لها وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق اي
واجبة ام لا فالمختار انها واجبة مطلقا اي سواء كان سببا مقتضيا
لوجود المسبب او شرطا اي لا يتاتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاتي
الفعل الواجب بتاتيه سواء كان الشرط شرعا اي يجعل الشارع اياه شرطا
للفعل الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا
اي يجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان
العقل يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة
او عادة اي يجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من
الراس لغسل الوجه فان العادة تجعل غسل جزء من الراس شرطا
لغسل الوجه في الوضوء اذ غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل جزء
من الراس وان امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الراس

١٥٧

وهذا بدون لفظ السبب قول الاكثرين على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر
والقاضي عضد في شرحه وابن الهمام في التحرير والتاج السبكي في جمع الجوامع
وهو الاصح عند الامام واتباعه والآمدي لفظ عليه الاسنوي في شرح المنهاج
وقال السيد في حاشية شرح المختصر يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن
في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط يتناولها باطلاقه انتهى وقيل مقدمة
الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي ان كانت المقدمة
سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين
الشيرازي في شرح المختصر هذا مذهب الواقفية وقيل مقدمة الواجب المطلق
واجبة في الشرط الشرعي فقط دون الشرط العقلي والعادي او السبب وهو
مختار صاحب البديع من الحنفية ومختار امام الحرمين من الشافعية وعند
ابن الحاجب من المالكية فيما عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء
كان المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في
كلام الآمدي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير وان كان
كلامه في الصغير في اثناء الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه واقره
القاضي عضد في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التفتازاني في شرح
الشرح ثم لا خلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا
والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره انتهى وذكر الابهري
في حاشية شرح المختصر وقال بعضهم ان كان سببا للواجب فالامر بالواجب
يتضمن ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف يعني ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضاء ما يتوقف عليه سواء كان
سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وما قيل مقدمة الواجب ان كان
سببا لا خلاف في وجوبها يرده ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج
وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل
موجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما انتهى وقال الفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في
السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا
يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السببا دون الشرط و
قيل لا فيهما والقول الثاني مما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره
المصنف ووجهه ان حصول المسبب واجب عند حصول سببه بخلاف
المشروط بالقياس الى شرطه فالسبب اشد تعلقا كانه اريد بالسبب العلة التامة
لا المقتضي في الجملة والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما
وهو مناط الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب
والقول الثالث لا تابى عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على
نفي الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما
هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهو اي
التفتازاني رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب
ايضا انتهى والدليل لنا اي للقائلين بوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف

به اي بالواجب بلا دون تكليف المقدمة يؤدي الى التكليف بالمحال

رحمه الله تعالى منه — مكابرة ١٢ — منع ابن الحاجب ما منع التخيير بالاجماع فانه منع الوجوب الوجوب اي الاجماع — قوله بالاجماع

لان المقدمة لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال
والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في المحصول ان الامر بالشيء لو لم يقتض
وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له
في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل
وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفاً بالمحال وقد اعترض
الآمدي وصاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام ما اعتراض زعموا انه
لا محيص عنه وتعقبهم الاسنوي في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام
وضعف اعتراضهم الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب
الحرام حرام بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل
ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان التكليف بالواجب
بالواجب او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فلا يقول الخصم بالتكليف بالواجب
بدون تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمة بالتكليف بالواجب يؤدي الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاديته الى
التكليف بالمحال اذ يجوز ان يكون وجوبها اي وجوب المقدمة بغيره اي
بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكوة وغيرهما
من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكوة وغيرهما بل هو واجب
بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اي فيما قيل ان الكلام
في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اي الى التكليف بالواجب الذي هذه المقدمة

قوله بالنظر اليه اي ان الكلام في وجوب المقدمة بالنظر الى وجوب الواجب الذي هذه المقدمة مقدمة له لا مطلقا اذ لو كان شي واجبا مقدمة وفرض ان لا دليل هنا لكسر ١٢

مقدمته لا بالنظر الى غيره حاصله اذا كان شئ ما واجبا وله مقدمته و
فرض ان لا دليل ههنا على وجوب المقدمة فهل يستلزم وجوب ذلك
الشئ الواجب وجوب المقدمة ام لا فظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة
والا يلزم التكليف بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل فرض
عدم دليل آخر ان قلت كيف تجب المقدمة وهي غير مامورة ولو كانت
واجبة لكانت مامورة لان الوجوب يثبت بالامر وههنا لا يلزم الامر
صريحا قلت لا نزاع في ذلك اي الامر صريحا بان نقول المقدمة
واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
انه اي ان وجوب الواجب يستتبعه اي يستتبع وجوب المقدمة فهي واجبة
بوجوب الواجب ومامورة بامر الواجب وبالجملة النزاع في الوجوب الاستتباعي
للمقدمة لا في الوجوب الصريح لها ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعي
وهو اي المراد المذكور معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط ف
لهذا اي لاتحاد الايجاب لا يلزم ترك الواجب مع الاسباب الشرائط
الا معصية واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصلي بالذات لا المعاصي
الكثيرة بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصلي
منسوبة اليهما بالعرض قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم في شرح
هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وقال الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فاعلم انه ان كان النزاع في ان الامر بالشئ

١٦١

ان مقدمة الواجب واجب مطلقا والثاني هو الحق لان غرض الجهة يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا كما في الدلالة والاشارة ١٢ منه رحمه الله تعالى

هل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة
مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف
اى ابن الحاجب فى الدلائل التى ذكرها فى ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب
دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع
وان اردت به انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله انتهى
فالحق ان مقدمة الواجب فى غير الشرط الشرعى لا يجب كما اختاره المصنف
واما الشرط الشرعى فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله
واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه والكان النزاع فى الاعم من ذلك فالحق
مع الجمهور ان مقدمة الواجب فى الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان
النزاع فى ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب
واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب
مطلقا انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب ما يتوقف
عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الآمر الموجب له اى
لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التعقل لادى الى الامر بالشيء
وايجابه مع عدم شعور الآمر به الموجب له وهو بديهي الاستحالة واللازم اعنى
لزوم تعقل الشخص الآمر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع
الذهول والغفلة عن مقدماته قلنا فى رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب
للشيء لوجوبه ممنوع وانما يلزم تعقل الموجب للشيء لو كان وجوبه
اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا

قوله لو كان صريحا فيه اشارة الى منع دعوى ابن الحاجب من لزوم تعقل الشارع عند الامر بالواجب لانه لا يلزم من جعل شيء شرطا تعقله عند طلب

من غير الامر صريحا وهذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في شرح المختصر
على الاستدلال بهذا الدليل ونقله التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على
الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه العلوي
في حاشية شرح الشرح بقوله لا نسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم فيما
يجب بالاصالة لا بالواسطة انتهى وتعقبه الابهري في حاشية شرح المختصر
بقوله قد مر ان الواجب مطلقا هو فعل غير كف تعلق به خطاب الطلب وخطاب
الطلب بشيء من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد على هذا ما اورده
الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة ان
الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشيء غير مشعور
محال بالبديهة انتهى وفيما تعقبا به كلام ظاهر ومن ههنا اي من عدم لزوم
تعقل الموجب له وانتفاء تعلقه به صريحا بل استتباعا علم يلزم تعلق الخطاب
بنفسه اي بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعقل
والتعقل غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون
مقصودا بالذات وهو ما يتعلق به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فرع
على المسئلة القائلة بان الواجب المطلق واجبه مطلقا والمراد من الفرع ما يكون
مندرجا تحت اصل كلي وفي جعل هذا فرعا اتباع للامام والا صاحب المنهاج
جعله تنبيها وصاحب الحاصل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور
قبله بطريق الاجمال ومن التقسيم اظهار الشيء على وجوه مختلفة الفرع الاول

قوله ولا وجوب النية على ان النية بعد صريح الامر بالفعل ايضا ليس بلازم عند الحنفية لا سيما في الصلاة ١٢ منه

اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة ورآها وكيله ولم يرها
فدخلت في بيته المنكوحة ودخلت معها اجنبية ايضا والوكيل قد مات ولم يعلم الزوج
ايتهما زوجته فحينئذ حرمتا اي حرمت المنكوحة والاجنبية معا ولا يحل له وطي احد
منهما لان الوطي باحدهما لوجب احتمال الارتكاب بالحرام هو وطي الاجنبية والكف للنفس
عن الحرام واجب وهو اي الكف عن الحرام في هذه الصورة لا يكون الا بالكف
للنفس عنهما اي عن المنكوحة والاجنبية جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام
لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام فالكف عنهما مقدمة للواجب وهو الكف عن الحرام
مقدمة الواجب واجبة فحرمتا والفرع الثاني لو قال احد مخاطبا لزوجتيه
احداكما من غير تعيين طالق حرمتا اي حرمت الزوجتان و
لا يجوز الوطي بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم وطيها
يقينا من غير شبهة فيه اي في تحريمها اذ الوطي بواحدة منهما يحتمل
ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيها ففي ترك وطيها اجتناب عن الحرام
بلا شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن الحرام والاجتناب عن الحرام واجب
فالكف عنهما واجب فحرمتا قال الامام في المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل
وطيهما لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون
الطلاق واقعا بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين
ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه
وذكر مثله في المنتخب ايضا وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني
مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحا ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء

اقول فی فرع آخر للمسئلة بانه اذا كانت مقدمة الواجب واجبة فالغاية
داخلة فی المغیا لیعلم وجود المغیا اذ علم وجود المغیا موقوف علی دخول الغایة
كالمرافق فانها غایة لغسل الایدی لا یتیسر فی العادة علم وجود غسل الایدی
من حیث انه مغیا بدون دخولها فی الغسل فدخول الغایة من مقدمات المغیا
فاذا كان المغیا واجبا یکون دخولها ایضا واجبا قال استاذ الاستاذ مولانا
بحر العلوم وعموم التوقف فی الغایات کلها محل تامل بل انما یصح فی البعض
التی هی مقدمات للمغیا انتهی وفی المغتنم کانه اراد انه یجب ادخال جزء
من الغایة فی حکم المغیا لیعلم استیعاب حکمه لاجزاءه یقینا کما انه یجب غسل
بعض الراس ولو قلیلا فی غسل الوجه وامساك جزء من اللیل فی الصوم
انتهی **مسئلة** وجوب الشیء یتضمن حرمة ضده یعنی اذا وجب
الشیء یفهم فی ضمن وجوبه ان ضد هذا الشیء حرام وهو قول القاضی ابی بکر
الباقلانی آخرا وعلیه عبد الجبار وابو الحسین البصری من المعتزلة والامام الرازی
والآمدی نص علیه السبکی فی جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اکثر اصحاب
الشافعیة ذکره الاسنوی فی شرح المنهاج وقیل یقتضی ای کراهة ضده
وهو قول فخر الاسلام والقاضی ابی زید وشمس الائمة السرخسی وصدر الاسلام
واتباعهم من المتاخرین کذا فی التحریر والتقریر وقیل علیه وجوب الشیء الذی هو الامر
بالشیء نفس النهی عن ضده وهو قول القاضی ابی بکر الباقلانی ومتابعیه
اولا ثم قالوا ثانیا ان الامر بالشیء یتضمن النهی عن ضده کذا فی مختصر ابن الحاجب
وغیره وبه قال الشیخ ابو الحسن الاشعری ذکره السبکی فی جمع الجوامع وتابعه

قالوا اولا انه نفس النهی وثانیا انه متضمنه فقیل الثانی رجوع عن الاول وقیل بل الثانی تفسیر للاول ۱۲ منه رحمه الله تعالی

ابن امیر الحاج فی التقریر حیث قال وہو معزو الی ابی الحسن الاشعری و بعض متابعیہ
انتہی فمنہم ای من القائلین بان الامر بالشیء نفس النہی عن ضدہ علی الوجوب
منہم من عمم ہذا القول فی امر الوجوب وامر الندب فجعلہما
ای امر الوجوب وامر الندب نہیا عن الضد تحریما فی امر الواجب و
تنزیہا فی امر الندب ومنہم من خصص ہذا القول بامر الوجوب
فجعلہ نہیا عن الضد تحریما دون امر الندب وقیل لیس الامر بالشیء نہیا
عن ضدہ ولا متضمنا للنہی عن ضدہ عقلا وعلیہ ای علی ہذا القول
المعتزلۃ نقلہ صاحب المنہاج والارموی فی الحاصل عن اکثر المعتزلۃ و
الامام فی المحصول والمنتخب عن جمہور المعتزلۃ وعامۃ الشافعیۃ منہم امام الحرمین
وابو حامد الغزالی ثم الاقوال فی النہی کذلک کالاقوال فی الامر فقیل
حرمۃ الشیء بالنہی تتضمن وجوب ضدہ وقیل تقتضی کون الضد سنۃ موکدۃ
وقیل النہی عن الشیء ہو نفس الامر بالضد وقیل لیس النہی امرا بالضد
ولا متضمنا لہ عقلا الا ان الامر نہی عن جمیع الاضداد ان کان لہ اضداد
وان کان لہ ضد واحد فالامر نہی عنہ فالامر بالقیام نہی عن القعود والاضطجاع والسجود
وغیرہا والامر بالایمان نہی عن الکفر وہذا ہو المنسوب الی العامۃ من الشافعیۃ
والحنفیۃ والمحدثین وقیل نہی عن واحد غیر معین وہو بعید کذا فی التحریر
بخلاف النہی فانہ امر باحد اضدادہ الغیر المعین وعلیہ العامۃ من
الحنفیۃ والشافعیۃ والمحدثین وقیل امر بجمیع اضدادہ وعلیہ بعض الحنفیۃ
والمحدثین نص علی ذلک کلہ ابن امیر الحاج فی التقریر وقیل فی النہی لا

قولہ وقیل لا ای قال ان الامر یقتضی حرمۃ الضد او الکراہۃ مثلا لکن النہی لیس کذلک و لذا زاد بعد قولہ ثم فی الامر النہی

١٦٦

كذلك اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر بل هو امر بالضد كما اشار
اليه السبكى فى جمع الجوامع او متضمن للامر بالضد قال ابن الحاجب فى المختصر ثم
اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما انتهى وذكر القاضى عضد فى
شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى ومتابعوه عليه
فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اولا النهى عن الشىء نفس الامر بضده
وآخرا انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشىء يتضمن
حرمة ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل
واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا اى وان
لم تكن مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جديد لزم امكان
الانفكاك اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا
ولا يكون الجعل فى اللوازم فتنتفى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو
انفكاك اللوازم عن الملزوم فايجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى
هو الملزوم ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذى هو جعل للامتناع
عن الضد الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدل به
على ان وجوب الشىء يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال
بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وفيه اى
فيما يقال فى النهى شىء وهو انا لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال

١٦٧ هو الكف عن الفعل لانه يتوقف على الاشتغال بفعل آخر يمتنع عن الحركة لا يتوقف على ايجاد السكون لجواز ان يكون عدميا والقول بان الكف نفس فعل مطلوب فيكون ماموربه خروج عن محل النزاع فتدبر ١٢ منه رح

فضلا عن الاشتغال فالخطاب في الامر والنهي واحد بالذات
والتفاوت بالاصالة والتبعية فالخطاب في الامر بالاصالة للوجوب
وبالتبعية للحرمة والخطاب في النهي بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب
كما في ايجاب المقدمة اي مقدمة الواجب اللازم من ايجاب الواجب
فان الخطاب في ايجاب الواجب بالاصالة وفي ايجاب المقدمة بالتبعية
كما عرفت سابقا ومن ههنا اي من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية
في الخطاب قيل وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده وحرمة الشيء يقتضي
كون الضد سنة موكدة فان الخطاب بالضد في خطاب الشيء خطاب
ضمني وخطاب الضمن انزل وادون مرتبة من خطاب الصريح فكذلك
الثابت بخطاب الضمن يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان
الخطاب الصريحي بالامتناع عن الضد موجودا اثبتت حرمة الضد ولما
لم يوجد الخطاب الصريحي بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمني فقط
فثبتت كراهة الضد التي هي ادون من الحرمة لكن يلزم من القول
بان وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع
والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد
الواجب حرام وقد قيل بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام
والممتنع مع ان المكروه والحرام نوعان متباينان واطلاق احد المتباينين
على الآخر باطل انفلت اه اذا كان الامر نهيا عن جميع الاضداد والنهي امرا
باحد الاضداد فالامر بالشيء كالقيام نهي عن ضده كالقعود وضده

کالاضطجاع عیناً علیٰ سبیل التعیین لا علی سبیل التخییر والنہی عن الضد

کالقعود یستلزم الامر بالضد الآخر کالاضطجاع تخییراً فہذا

الضد کالاضطجاع منہی عنہ عیناً ومامور بہ تخییراً فاجتمع الوجوب

والحرمۃ فی شیٔ واحد فکان جائزاً وممتنعاً ھذا خلف ای باطل قلت

لانسلم بطلان کون الشیٔ الواحد جائزاً وممتنعاً مطلقاً اذ الامکان

بالنظر الی شیٔ لاینافی الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر

الی شیٔ آخر وہہنا امکان الاضطجاع بالنظر الی النہی عن القعود و

امتناع الاضطجاع اما بالذات لکونہ منہیا عنہ لذاتہ او بالنظر الی الامر

بالقیام لایقال یلزم علی الاول ای علی ان وجوب الشی یتضمن حرمۃ

ضدہ حرمۃ الواجبات فان من الواجبات ماہو ضد لواجب آخر

کحرمۃ الصلوٰۃ من حیث انہا ای الصلوٰۃ ضد الحج وبالعکس

ای حرمۃ الحج من حیث ان الحج ضد الصلوٰۃ اذ وجوب الحج یتضمن حرمۃ

ضد الحج وہو الصلوٰۃ ووجوب الصلوٰۃ یتضمن حرمۃ ضد الصلوٰۃ وہو الحج

ویلزم علی الثانی ای علی ان حرمۃ الشیٔ یتضمن وجوب ضدہ وجوب

المحرمات فان من المحرمات ماہو ضد لمحرم آخر ولو تخییراً کوجوب

الزنا فانہ ضد للواطۃ لانہ ای الزنا ترک اللواطۃ وترک الشیٔ

ضد لہ وبالعکس ای وجوب اللواطۃ فانہا ضد الزنا لان اللواطۃ

ترک الزنا اذ حرمۃ اللواطۃ تتضمن وجوب الزنا وحرمۃ الزنا تتضمن وجوب

اللواطۃ لانا نقول فی جواب مایلزم علی الاول من حرمۃ الواجبات

الامر بالشئ لا يقتضى الاستيعاب اى استيعاب المامور به للاوقات كلها بل اتيان المور به فى بعض الاوقات فلا يكون الامر بالشئ نهيا عن الضد دائما بل يكون نهيا عن ضده فى وقت كونه مامورا به فيمكن فعل ضده الواجب فى وقت آخر غير وقت حرمته فاللازم على هذا هو حرمة الصلوة فى وقت الحج وحرمة الحج فى وقت الصلوة وذلك واقع لا استحالة فيه لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وتعقبه المصنف فى الحاشية بان الدليل لا يختص بالافعال بل يجرى فى الادراكات ايضا ومن ههنا اى من اجل عدم اقتضاء الامر الاستيعاب وامكان فعل ضده الواجب فى وقت آخر غير وقت حرمته قيل فى اصول البزدوى ان الشرط فى ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده ان يكون الواجب مضيقا لا موسعا فان الموسع لا يوجب حرمة الضد اذ يجوز تركه وقال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم والاصح انه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما انه يجب الموسع فى جزء من اجزاء الوقت كذالك يحرم الاشتغال بضده او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب انتهى لكن يلزم على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان وقته العمر لكان الصلوة حراما فى العمر لانه سلم فى الجواب حرمة ضد الواجب فى وقت الواجب الا ان يقال فى جواب هذا اللزوم ذلك اى العمر وقته

قوله ومن ههنا قيل لا يتشكل بالواجبات الدائمة كالايمان لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا قيل اقول ان الدليل لا يختص بالافعال بل يجرى فى الادراك ايضا ولذا قالوا ان الامر بالايمان نهى عن الكفر بل الحق ان يقال لا تضاد فى العقائد الحقة باعتبار البقاء فى المدركة والخزانة نعم باعتبار حدوث الالتفات

١٧٠

النصب... لا امتناع... بما تضاد... التفصيل... الادراك... الواجبات... بالشرط... بل الشغل...

اى وقت الحج نظراً اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث
نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد اللصلوة وان لم يكن العمر وقتا
للحج لنظر الى الحج من حيث ان الحج ضد للصلوة فالوقت الذى تؤدى فيه الصلوة وقت
للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقتا له بالنظر الى صفته وهى
كونه ضد اللصلوة ولانا نقول فى الجواب عما يلزم على الثانى من
وجوب المحرمات التعيين اى تعيين ضد الشئ الحرام الذى هو اللواطة
مثلا كالزنا للحرمة مع ان حقه كان وجوبه تخييرا لدليل اى لاجل دليل
اصلى لا تبعى اخرج المحل كالزنا عن التخيير فى الوجوب تبعا فلا يلزم
وجوب الزنا تخيير الحرمة اللواطة ومآل الجواب تخصيص للمسئلة بما لم يدل
الدليل الاصلى على حرمة ضده او اضداده فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة
وجوب الضد ولاصحاب سائر المذاهب الاخر التى مر ذكرها من اقتضاء
الوجوب كراهة الضد وغيره وجوه ضعيفة فى الاستدلال مذكورة
فى المبسوطات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايرادات
فارجع اليها اى الى المبسوطات **مسئلة** اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
وهو قول الامام واتباعه والجمهور نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج و
هو الاصح قاله السبكى فى جمع الجوامع خلافا للغزالى من الشافعية حيث جزم
بعدم بقاء الجواز فى المستصفى وعليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشروع
قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة
وانما قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذ الجواز جزء من

ماہیۃ الوجوب لان الوجوب عبارۃ عن جواز الفعل مع حرمۃ الترک ففی الوجوب امران جواز
الفعل وحرمۃ الترک یعنی عدم جواز الترک والناسخ للوجوب لاینافیہ
ای لاینافی الجواز اذ الوجوب یرتفع بارتفاع حرمۃ الترک ولاشک فی ارتفاع
المرکب بارتفاع احد جزئیہ فیبقی الجواز علی ماکان قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا سلمنا ان الوجوب یتضمن الجواز للاعم لکن لانسلم ان الناسخ لاینافی
الجواز لان تضمن الوجوب للجواز کتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
وحرمۃ الترک فصل لہ ولاشک فی ان الناسخ ینافی الفصل الذی ہو حرمۃ الترک
اذ ہذا الفصل یرتفع بسبب الناسخ فینافی الجنس الذی ہو الجواز ایضا اذ
الجنس یتقوم بالفصل فیرتفع الجنس بارتفاعہ ای بارتفاع الفصل
الذی ارتفع بسبب الناسخ حاصلہ اثبات المنافاۃ بین الجواز وناسخ الوجوب
بان الجواز جنس للوجوب وحرمۃ الترک فصل لہ وکل فصل فہو علۃ لوجود
الحصۃ التی فیہ من الجنس کما نص علیہ ابن سینا لانہ یستحیل وجود جنس مجرد عن
الفصول کالحیوانیۃ مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمکروہ والمباح
والعلۃ فی وجودہ فی الواجب ہو فصل الواجب وہو حرمۃ الترک فاذا زال الفصل
زال الجواز لان المعلول یزول بزوال علتہ قلنا فی جواب ما قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا لانسلم ان الجنس یرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم یتقوم
ذلک الجنس بفصل آخر سوی ہذا الفصل وہہنا یتقوم الجنس الذی
ہو جواز الفعل بفصل آخر سوی حرمۃ الترک وہو ای الفصل الآخر
عدم الحرج فی الترک کالجسم النامی یرتفع نموہ الذی ہو الفصل

من قبیل الثانی کما لایخفی فلایسوغ النقض عنہ فتامل ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالیٰ
کذلک والوجوب
۵ قولہ وہو عدم الحرج آہ یوید ذلک ما ذکرہ الحکماء فی الکون والفساد حیث قالوا ان المادۃ
بما الذین لیس
والصورۃ وما
لہا المادۃ الذین یحاذی
الجنس والفصل
ہذا انما یصح فی الحرج الاول
آخر وہو عدم یتقوم بفصل
قولہ فقن
۱۷۲
تنخلع عن صورۃ وتلبس صورۃ اخری فلا تبقی بلا صورۃ فکذلک الجنس یتبدل فصلہ ولایبقی بلا فصل
فی العلوم

ولا يرتفع الجسم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر سوى النمو وهو الجمادية
اعني عدم النمو فيبقى الجسم جمادا فتدبر فانه دقيق ولما فهم مما سبق
كون الجواز جنسا للوجوب صادقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان
المحل محل اشتباه المنافاة اراد المصنف ان يفصل معاني الجواز ليرتفع اشتباه
المنافاة فقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح وهو ما يستوي فيه
الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب
والمندوب والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الامكان المبحوث عنه في
الحكمة وعلى ما استوى الامران اي الفعل والترك فيه شرعا اي بحسب حكم
الشارع او عقلا اي بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح اذ المعتبر
في المباح الاستواء شرعا فقط فيشمل المباح لتساوي الامرين فيه شرعا والافعال
الممكنة عقلا لتساوي الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شك في فعله
وعدمه كذلك عقلا او شرعا اما المشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية
فيه واما المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسور الحمار فان بعض الادلة
الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وبالجملة فالجواز بالمعنى الشامل
للواجب والمندوب والمباح جنس للوجوب وبمعنى المباح مباين للوجوب

هذا اي هذا **مسئلة** يجوز في الواحد بالجنس اي الذي له
وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفتازاني في شرح الشرح
قال في تفسيره اي بالحقيقة بحيث لا يتعدد الا اشخاصا انتهى واقره الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر وعبد الابهري في حاشية شرح المختصر

قوله ان الجائز [illegible] فاعلم ان الامكان [illegible] [illegible] والرابع [illegible] ونفسه وجودا وعدما لا شرعا كالمباح ولا عقلا كفعل الصبي والخامس المشكوك فيه في نظر المجتهد شرعا كما في تعارض دليلين او عقلا كما اذا لم يكن هناك دليل ثم قد يفسر الشك بالاستواء وقد يفسر بالاحتمال والجائز يراد به بالاعتبارين ١٢ منه رح

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادعى الى عدم لقضائه ر
اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع
وحراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى والشمس فالسجود واحد بالجنس
تحته انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم
اجتمع فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس او القمر او الصنم ومنع
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل حسن وقبيح لذاته اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في
فعل واحد لزم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتنافيين
مكابرة لجواز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار
نوع آخر مقتضيا للقبح وفي الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة
صـ فهم اى صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم
لا الى نفس السجود بقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم
لا بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدي نفعا
لان الجنس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال الجوارح
فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس عاص
بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقله الابهري في حاشية شرح المختصر

قوله وصرفهم الى قصد التعظيم اه اى قولهم ان السجود للشمس ليس بمعصية بل قصد تعظيمها لا ينفع لان قصد تعظيم الله تعالى ايضا

وابن امير الحاج فی التقرير وذكر الامدی انهم يقولون السجود مامور به

واجب لله تعالى فلا يكون محرما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم وقال الفاضل

ميرزاجان فی حاشية شرح المختصر اقول ما ذكره الامدی ايضا لا يجدی نفعا اذ لا شك

ان التعظيم لله واجب وقد قالوا الحرمة تعظيم الصنم فيكون الجنس وهو التعظيم

واحدا بعض افراده واجب وبعضه حرام ولا مخلص لهم عن ذلك الا بالقول

بان لا اشتراك بينهما الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل

مفهوم جنسی واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل

الواجب فتامل انتهى ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالجنس

ولم يعتد ببعض المعتزلة وبمخالفتهم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحد عندنا

فی الواحد بالجنس بل انما الكلام ای النزاع فی الواحد بالنوع

ای بالحقيقة والماهية فاما ان تتحد فيه ای فی الواحد بالنوع الجهة

ای جهة الوجوب والحرمة حقيقة بان لا يكون التعدد فيها اصلا او حكما

بان يكون التعدد فيها فی حكم التوحد كما اذا كانت جهة الوجوب والحرمة

امرين لكنهما تتساويا فيكونان فی حكم امر واحد فاتحدتا حكما فذلك

ای اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالنوع الذی اتحدت فيه جهة الوجوب

والحرمة حقيقة او حكما او الاتحاد حقيقة او حكما كما يشعر به كلام بعض الشراح

مستحيل قطعا الا عند من يجوز تكليف المحال بل تكليفه ای تكليف اجتماع

الوجوب والحرمة فی هذا الواحد او تكليف هذا الواحد بالايجاب والتحريم محال

ولهذا منعه بعض من يجوز تكليف المحال نظرا الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل

---

٤١ فعلم ان محل الكلام والنزاع الواحد بالنوع لا بالجنس ... ان النوع ... الا باعتبار ... ولان التكليف ... لان تخصيص ... ولان ... النزاع فی الواحد بالجنس ... ولا بجنس ... مفهوم ... ١٢ منه

١٧٥

٢ قوله بل تكليفه محال آه فان التكليف بالمحال حكم بان العقل يجوز فعله والتكليف بالايجاب والتحريم حكم بانه لا يجوز والحكم بالنقيضين محال وفيه ما فيه ١٢ منه رحمه الله تعالى

وهو يناقض التحريم فلم يكن هذا تكليفاً بالمحال بل تكليفاً هو محال في نفسه لان معناه
الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعنى يلزم من ايجابه
صدق قولنا لا يجوز تركه شرعاً ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرما
وواجبا لزم صدق القضيتين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر والتكليف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان جوازه
مختلف فيه كذا ذكر الابهرى في حاشية شرح المختصر او تتعدد في الواحد بالنوع
جهتا الوجوب والحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما وتحرم
بالاخرى وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور تصح تلك
الصلوة وهى واجبة من حيث كونها هيئة صلوة مامورة من الشارع وحرام
لكونها شغلا في ملك الغير من غير رضاه منهيا عنه من جانب الشارع وقال
القاضى ابو بكر الباقلانى لا تصح تلك الصلوة ولكن يسقط الطلب عند
هذه الصلوة لانه نص عليه الغزالى وابن الحاجب والقاضى عضد والتاج السبكى
واستبعدا اى قول القاضى بعدم الصحة وسقوط الطلب الامام الرازى
ولم يفرق بين عندها وبين بها حيث قال في المحصول واما القاضى فقد سلك
مسلكا آخر فسلم ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تقع مامورا بها ولكن قال
يسقط التكليف بالصلوة عندها كما يسقط الامر باعذار تطرى كالجنون والحيض
ثم قال فيه رداً على القاضى هذا عندى بعيد عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل
فان الاعذار التى ينقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن متمكن
من الامتثال ابتداع ارادة واما السبب معصية لا لسببها لا اصل له في الشرع

قوله ويسقط الطلب اى ان الصلوة المفروضة في الدار المغصوبة وان كانت حراما لكن يسقط عنه الطلب اذ قد يسقط الفرض عند فعل معصية كمن شرب مجنا حتى جن او يسقط عنه الفرض اول وسقوط

وعند احمد بن حنبل ومالک فی احد الروایتین کما فی التلویح واکثر
المتکلمین وہم ابو ہاشم واتباعہ علی ماصرح بہ امام الحرمین فی البرہان والجبائی
والروافض کما فی شرح بحر العلوم لا تصح تلک الصلوۃ ولا یسقط الطلب
والدلیل لنا علی مذہب الجمہور ان الصلوۃ لو لم تکن صحیحۃ لکان عدم صحتہا
لان متعلق الوجوب والحرمۃ واحد اذ لا مانع للصحۃ سواہ اتفاقا واللازم باطل
لان ہہنا عدم اتحاد المتعلقین حقیقۃ فان متعلق الامر المفید للوجوب
الصلوۃ ومتعلق النہی الغصب وکل منہما یتعقل انفکاکہ عن الآخر وقد اختار
المکلف جمعہما مع امکان عدمہ وذلک لا یخرجہما عن حقیقتہما اللتین ہما متعلقا الامر
والنہی حتی لا تبقیا حقیقتین مختلفین فیتحد المتعلق ولا یقال ان الکون فی الحیز واحد
فی الصلوۃ والغصب وہو مامور بہ لکونہ جزء الصلوۃ المامور بہا ومنہی عنہ
لکونہ نفس الغصب فہو ذاتی للصلوۃ بمعنی جزء الماہیۃ وللغصب بمعنی نفس الماہیۃ
فیتحد متعلق الامر والنہی فان الکون ای کون المصلی فی الحیز ای فی الدار
المغصوبۃ وان کان ذلک الکون واحدا بالشخص لکنہ ای الکون فی الحیز
متعدد باعتبار انہ ای ذلک الکون کونہ من حیث انہ ای ذلک الکون
صلوۃ وعبادۃ للہ تعالی وکونہ من حیث انہ ذلک ای ذلک الکون
غصب ای شغل فی ملک الغیر بغیر رضاہ واستیلاء علی مال الغیر ظلما قیل
فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزا جان انہ یرد علی ہذا الدلیل ان یقال عدم صحۃ الصلوۃ
لان ما فعلہ لیس مامورا بہ لان المامور بہ ہو الصلوۃ فی غیر المکان المغصوب
اذ النہی عن الکون فی المکان المغصوب یدل علی ان الکون المطلوب

١٧٧

في الامر بالصلوة غيره اي غير هذا الكون والقول بانه قد لا يشعر الامر
بذلك التخصيص حين الطلب غير مفيد اذ لا يتصور هذا في شانه تعالى فهو سبحانه
حين طلب الصلوة كان يدرك انه نهى عن الكون في المكان المغصوب فاذا
طلب الكون في المكان في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع
اقول في جواب ما قيل على ما اشار اليه الفاضل ميرزا جان في الحاشية المذكورة
الدلالة اي دلالة النهي عن الكون في الدار المغصوبة على ان الكون المطلوب
في الامر بالصلوة غيره ممنوعة فانها اي تلك الدلالة فرع التضاد
بين النهي المذكور والامر المذكور واذا جوزنا الاجتماع بين النهي المذكور و
الامر المذكور نظرا الى ان الامر مطلق غير مقيد بان لا تكون الصلوة المامور بها
في الدار المغصوبة وابقاء الامر باطلاقه اولى كما هو حقيقة في اللفظ حينئذ
والاصل في الاطلاق الحقيقة فاين الدلالة على ان الكون المطلوب
في الامر بالصلوة غير الكون في المكان المغصوب فصار بالتخييرين الامر
بالصلوة والنهي عن الغصب كما امر شخص عبده بالخياطة ونهى
ذلك الشخص العبد المذكور عن السفر فخاط العبد المذكور وسافر
فانه اي هذا العبد مطيع وعاص من جهتي الامر بالخياطة والنهي عن السفر
فمطيع من جهة انه اتى بامره مولاه وهو الخياطة وعاص لمباشرته بما نهى عنه
مولاه وهو السفر قطعا اي يقينا والنقض على دليل الجمهور بصوم
يوم النحر بانه لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة لعدم اتحاد المتعلقين
باعتبار الجهتين لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين بما كونه صوما وكونه

الثاني فان عند الحنفية ولا منع بطلان في يوم النحر فانه من حيث انه اذا نذر من جهة لكونه مامورا به صوم يوم النحر الجهة في الصحة لازم ومنع ولكن يعتقد بصوم يوم النحر قوله والنقض

ينعقد النذر به وعليه القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر ولو عصى من جهة مخالفة النهي والدليل كما في الصلوة باعتبار المكان لكن مطلقة في الصوم باعتبار الزمان كما لا يخفى على المتتبع وافهم

[illegible]

صوما في يوم النحر اذ لا مانع الا اتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر مامور به اذا نذر من حيث انه صوم ومنهي عنه من حيث انه صوم في يوم النحر

ملفوع بان التخلف اي تخلف حكم الصلوة في الدار المغصوبة في صوم يوم النحر ممنوع فانا نلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار المغصوبة فبطلان التالي يعني قولك لكان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم فعندنا اي عند الحنفية يخرج الناذر المكلف عن العهدة بالصوم فيه اي في يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنعقد النذر بصوم يوم النحر وعلى الناذر به القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة النهي ولو سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو راي الشافعي بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانها صحيحة فهو اي التخلف لمانع وهو اي المانع النهي عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه اي في يوم النحر اذ النهي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر وان كان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لمانع لا لان الجواز فتدبر تفقه لمانع بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهي عن الصلوة في الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في ملك الغير بغير اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا النقض تخصيص الدعوى اي دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع المتعدد الجهة بما كان بينهما اي بين الجهتين عموم من وجه فيجوز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

فی المختصر وغیره فی غیره تقریره کما ذکره القاضی عضد فی شرح المختصر ان
صوم یوم النحر لا ینفک عن الصوم لان المضاف یستلزم المطلق بخلاف الصلوة
والغصب لامکان تحقق کل بدون الآخر فبین الصلوة والغصب عموم
من وجه وبین صوم یوم النحر الذی اضیف فیه الصوم الی یوم النحر والصوم
المطلق عموم مطلق والنزاع فیما کان بین الجهتین عموم من وجه لا مکان انفکاک
کل من الجهتین عن الآخر لا یدفع النقض عن عموم الدلیل فان الدلیل
لیس بخاص بما کان بین الجهتین عموم من وجه اذ مقدماته جاریة فی صوم یوم النحر
ایضا اذ لا اتحاد عند اختلاف الجهتین فهو عام ولم یرد النقض علی الدعوی
بل علی الدلیل فکیف یفید تخصیص الدعوی فی الدفع الا ان یقال فی تقریر الجواب
ان العام مطلقا لا حقیقة له ای للعام المطلق فی التحصل الا حقیقة
الخاص لاتحاد الجعل ای جعل العام المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان
بجعل واحد فلو کانت جهتا الوجوب والحرمة اعم واخص مطلقا کان تحصلهما
واحدا فلم تکونا متعددتین فی الحقیقة المتحصلة فیلزم اجتماع الحسن ای
الوجوب والقبح ای الحرمة فی الحقیقة المتحصلة الواحدة فلا تتعدد المتعلقان
فیما کان بینهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور فی العموم من وجه
لان فیه العام والخاص حقیقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاقی فلا یلزم من
کونهما منشأ للوجوب والحرمة اجتماعهما فی ذات فتأمل اشارة الی ان القول
بان العام مطلق لا حقیقة له فی التحصل الا حقیقة الخاص لا یتم الا اذا کانت
الجهتان اللتان هما العام والخاص ذاتیتین للواحد الذی اجتمع فیه الوجوب

قوله فتأمل اشارة الی انه
لا یتم لو کان الوصف العام
والخاص کلاهما ذاتیین کالفصل
والمطلق والا فلا یفید ثم اقول
اذا کان اللزوم
من اصل الجانبین ولو کان
فانه وان لم یلزم المحذور
لکن یلزم اجتماع المتنافیین
لکن یلزم تکلیف محال لان

۱۸۰

الحرمة تقتضی ابقاء المطلق
والوجوب یقتضی ایجاده
فاجتماعهما الا ان یکونا متنافیین
اجتماع النقیضین فلا یلزم اجتماع
من التخصیص والتکلیف بالمحال
الضدین والنقیضین

والحرمة كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانتا عرضيتين له كالماشي والضاحك
للانسان فلا نسلم ولنا ايضا دليل آخر على مذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك
بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهة من الاحكام والاحكام كلها متضادة
فالواجب كما يضاد الحرمة يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع الكراهة
اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا التضاد وهو في ثبوته مع الكراهة ايضا موجود
واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكون في الحيز الذي
هو مجاز عن الفعل الملزوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر
في الحيز واحد وهو واجب وايضا مكروه فان المكروه انما هو الفعل
كالصلوة وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوة
مثلا فلزم اجتماع الوجوب والكراهة في الواحد بالنوع فلا فرق بين
نهي التحريم ونهي التنزيه في كونهما مضادا للامر فان جوز اجتماع
نهي التنزيه المفيد للكراهة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا
الى اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب
في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة
لم يجوزه اجتماع الوجوب مع الكراهة لان الحرمة والكراهة سواء في التضاد
بالوجوب فتدبر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف
بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة

قوله فلا فرق آه فيه اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا بخلاف نهي الكراهة فانه يرجع الى الوصف غالبا وذلك لان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة فليجز مع الحرمة لانهما سواء في التضاد وان كان احدهما غالبا على الآخر في رجوعه الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل وضع المسئلة في انه اذا تعدد الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا ١٢ منه رحمه الله تعالى

فلیجز اجتماعه مع الحرمة لانهما سواء فی التضاد والکان احدهما ثمانیا علی الآخر فی رجوعه
الی الذات ولیس الکلام فی الغالبیة والمغلوبیة بل وضع المسئلة فی انه اذا تعددت
الجهة فهل یجوز الاجتماع ام لا واستدل علی مذهب الجمهور بدلیل ضعیف
لو لم یصح ای اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالنوع الکان قوله لم یصح
بالیاء التحتانیة والکان بالتاء الفوقانیة فمرجعه الصلوٰة فی الدار المغصوبة لما
یشعر به کلام القاضی عضد فی شرح المختصر لما سقط التکلیف والطلب
مع الصلوٰة فی الدار المغصوبة فان غیر الواجب او غیر الصحیح لایکون مسقطا اذ الصحة
عبارة عن موافقة الامر او سقوط القضاء واللازم ای عدم سقوط التکلیف
والطلب معها باطل فانه قال القاضی ابو بکر الباقلانی وقد سقط
التکلیف والطلب معها اجماعا لانهم لایأمرون المصلین فی الدور المغصوبة
بقضاء صلواتهم کما نص علیه ابن الحاجب فی المختصر واقره القاضی عضد فی شرحه
وقد اورد العلامة التفتازانی فی شرح الشرح علی هذا الدلیل منع الملازمة بجواز
ان یوجد امر غیر صحیح یسقط التکلیف عنده ودفعه الفاضل میرزاجان بقوله
ولو حمل الصحة علی معنی کون الفعل مسقطا للقضاء علی ما هو عند الفقهاء لا بمعنی
موافقة الشرع یندفع منع الملازمة انتهی ویرد هذا الاستدلال بمنع
تحقق الاجماع وانکار صحة نقله القاضی علی ما ذکره ابن الحاجب
فی المختصر واقره القاضی عضد فی شرحه مطابقا لما قال امام الحرمین فی البرهان
ان الاجماع الذی ادعاه غیر مسلم وقد کان من السلف متعمقون فی التقوی
یأمرون بالقضاء وتقدیر الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو کان

الاجماع متحققا لعرفه احمد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع وظهر خلافهم في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع لما توهم بعضهم ان المراد انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفته لا تمنع انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذ كان احمد عرفه و لو عرفه لما خالفه وبه يندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة على احمد اذ لم يثبت الاجماع كما نص عليه القرا باغي والابهري في حواشي شرح المختصر وفي اسناد ما قيل في ابطال التالي الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن السلف يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب نقل عنهم ايضا انها صلوات مامور بها فلئن كان ايتهم بالاجماع فلا ينبغي ان يحرمه في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف السقوط معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي وكيف يظن بامثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مذهبهم ولم ينتبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي واحمد كما ان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد كذا ذكره الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين المقتول في التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد واذا امتنع لا يتاتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات

١٨٣

ميّنته جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور
النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى
متوسط في النقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى هذا الناس
بحثا في النقليات المخالطة لحملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعاً
يقبل دعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما الحيلة انتهى يعني اذا منع
الخصوم المجيبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاي حيلة
في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحدها فغير جائز كما
ان الغاصب المتوسط ارضاً مغصوبة اذا تاب وعزم الخروج عن تلك
الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع واجب لا منهي عنه فهو متعين للامر دون
النهي وتعلق الامر والنهي معا به ممتنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج
عن الارض المغصوبة اذا توسطها وتاب وندم وادعاء جهتي التفريغ والغصب
في الخروج عنها اي عن الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة
به اي بهذا الخروج من تينك الجهتين من خطاء ابي هاشم فانه قائل
بهذا التعلق بادعاء الجهتين كيف لا يكون من خطاء ابي هاشم ويلزم من
هذا القول تكليف المحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد
للحرمة في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج
من غير شغل المكان محال وتفريغ ملك الغير ههنا لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير
وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الا بشغل حيز الغير فلو كان شغل حيز الغير الذى فى الخروج منهيا
كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
الخروج عن الارض المغصوبة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن
الارض المغصوبة حتى يفرغ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة
زجرا اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجرا امام
الحرمين فى البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب البديع
وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منهى عنه او ترك مامور به وههنا ليس شئ منهما
فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهى به وقال السبكى فى
جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى فى شرحه ويؤيد دفع استبعاده
بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء
صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون
رخصة والمرتد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فعاص قطعا انتهى
والحق بل ان الخروج من الارض المغصوبة بنية التفريغ توبة والتوبة
ماحية للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اى خذ ذا **مسئلة** يجوز
تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايجابه
اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما فى الواجب المخير
فهناك اى فى ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء
فيجب على المكلف فعل شئ منها كما فى خصال الكفارة والمقصود ههنا اى

قوله ليس ببعيد اه دفع لاستبعاد ابن الحاجب وصاحب البديع وغيرهما ووجه الاستبعاد انه لا معصية الا بفعل منهى عنه او ترك مامور به وليس ههنا شئ منهما لكن الامام يقول ان الخروج قد يكون للفعل واما قد يكون للفعل ١٢ منه

ليس عن فعل اختياره ١٢ منه رحمه الله

قوله والحق اه يعنى ان الخروج للتفريغ رجوع فينبغى ان لا يعصى حال كونه راجعا كما فى التوبة فتدبر ١٢ منه رح

في تحريم احد اشياء منع الجمع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك
ايها شاء جمعا بان يترك الكل وبدلا بان يترك البعض ويأتي بالبعض وليس له
ان يجمع بينها و فيها اي في مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم في الواجب
المخير دليلا واختلافا يعني الدليل الذي في الواجب المخير من تجويز العقل
ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في الواجب المخير
من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه هو بعينه اختلاف
في هذه المسئلة ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المخير بان بعض المعتزلة زعم انه
لم يرد في اللغة النهي عن واحد مبهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر بواحد
مبهم من اشياء معينة وقال السبكي يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة و
هي كالمخير وقيل لم ترد به اللغة انتهى ولما قيل في حاشية ميرزاجان ان تعلق الوجوب
بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما مر معقول لان المقصود في الوجوب هو
وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي فيحصل المقصود بوجود
اي فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فرد ما منها اي فرد كان والمقصود
في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود
الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعدم جميع افرادها
فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلا والغرض انه يجوز الاتيان
بكل واحد بدلا فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق الترك الذي هو مفاد
التحريم باحد اشياء على انحاء اربعة احدها ان يتعلق الترك بمفهوم
احدها اي احد الاشياء ولا يقصد الافراد فيفيد التعميم للترك بان يترك

قوله واعلم ان تعلق آه في هذا التحقيق دفع لما يقال ان تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي معقول ويحصل المقصود بوجوده اي فرد كان من افراد الطبيعة ولو

١٨٦

تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بعدم جميع الافراد فيجب ان لا يجوز الاتيان بواحد منها بدلا والغرض انه لا يجوز الاتيان بدلا ... منع الجمع بالبدل

كل احد منها سواء كان منفردا او مجتمعا فلا يجوز اتيان واحد منها لان عدم
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تطع آثما او كفورا
فانه امر بترك اطاعة كل احد من الاثم والكافر منفردا او مجتمعا والثاني ان
يتعلق الترك بما اي بشئ صدق عليه مفهوم احدها اي احد الاشياء
فيفيد هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد ويتعلق
الترك بمفهوم احدها اي احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء
على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة
اي بوجه ما لا بالكلية فلا يفيد هذا النحو من الترك عموم السلب اي كون
السلب عاما شاملا لجميع الافراد فهذا النحو من الترك هو المراد ههنا والثالث
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع
وذلك فيما اي في موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو
لا تاكل السمك واللبن اي لا تجمعها في الاكل وعد هذا النحو من انحاء تعلق
الترك باحد الاشياء تسامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع وبالعرض
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك اي لا يكون
المتروك مبهما بالذات كما كان في الانحاء الثلثة المذكورة سابقا و
ذلك النحو من الترك يوجد اذا كان العطف بين الاشياء باو
والمقصود حينئذ عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر
انه حينئذ اي حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

على الجملة بان يقدر الفعل فى المعطوف بعد او فيقال فى تفسير هذا القول
لا تاكل السمك او لا تاكل اللبن ومآل الانحاء الثلثة الاخيرة منع الجمع بين
الكل والافتراق بينها فى الطرق هكذا ينبغى ان يحقق المقام ودفعه
الفاضل ميرزا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالمجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذى لا يجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقا بذلك
المفهوم اذ يجوز الاتيان به فى ضمن فرد بدلا انتهى **مسئلة المندوب**
اى ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو اى المندوب
مامور به ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه هل على سبيل الحقيقة
ام لا لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر هل على سبيل الحقيقة ام لا
فعند الحنفية كما فى التحرير وجمع من الشافعية كما فى التقرير لا يكون مامورا به
الا مجازا وهو مذهب الكرخى وابى بكر الرازى وهو الجصاص كما فى التلويح
والبديع واصول ابن الحاجب ورجحه الامام الرازى كما فى شرح جمع الجوامع
للمحلى وقيل نقلا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور به
حقيقة كما فى التحرير وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى كما فى احكام الآمدى
وهو مذهب الجمهور كما فى التلويح وهو مختار فخر الاسلام فى اصوله على
احد التاويلين لكلامه قال التفتازانى فى شرح الشرح ولا خفاء فى انه مبنى
على ان الامر حقيقة فى الايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغى ان
يجعل هذا مسئلة برأسها انتهى وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر
اقول بل هذا عين هذه المسئلة لان من قال بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة فى القدر

المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة
في بحث الامر ذكرها ههنا وجعلها مسئلة انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
ان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الان في
لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب اما
ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف
الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة
افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج
ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا خلاف
فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل ههنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه
فدل على المغايرة قطعا انتهى والدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر
حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
ايضا كما صححه الامام في المحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن الحاجب
في المختصر ونقله الامام في المحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفي الاحكام
للامدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ
ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري اصحاب الشيخ ابي اسحق الاسفرايني
ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مامورا به حقيقة والدليل لنا على
مذهب الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لكان تركه

اى ترك المندوب معصية لانها اى المعصية لا معنى لها الا مخالفة الامر او فعل المنهى عنه وترك المامور به يحقق مخالفة الامر والتالى اعنى كون ترك المندوب معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقاً فالمقدم اعنى كون المندوب مامورا به مثله والدليل لنا على مذهب الحنفية ايضاً انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لما صح قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل وضوء كما فى صحيح ابن خزيمة وغيره لانه عليه السلام ندبهم اليه اى ندب الامة الى السواك ونفى كونه مامورا به لوجود المشقة على تقدير الامر واجاب ابن الحاجب وغيره عن الدليل الثانى بانا لا نسلم ان مخالفة الامر مطلقا معصية بل المعصية مخالفة امر الايجاب وعن الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لامرتهم لامرتهم امر ايجاب ورده المصنف فى الحاشية بان الحمل على امر الايجاب بعيد والقائلون بكون المندوب مامورا به حقيقة قالوا اولا انه اى المندوب وفعله طاعة اجماعا كما نص عليه الامدى فى الاحكام والقاضى عضد فى شرح المختصر والطاعة فعل المامور به اى فعل ما يطلق عليه لفظ المامور به فى الاصطلاح قال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر يجب تخصيصه بالطاعة التى هى فعل والا فقد تحصل الطاعة بترك المنهى عنه انتهى وقال الامدى فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والا لكان طاعة دائما فيكون عند النسخ كذلك ولا لكونه مرادا لله تعالى ولا لكونه مثابا به لان الثواب غير لازم او لكونه موعودا بالثواب وهو ايضا باطل والا لزم الثواب لان

190

الخلف فی خبر الله تعالی باطل فلیس الا لکونه امتثال الامر کذا فی شرح نظام الملة
والدین وذکر الابهری فی حاشیة شرح المختصر ذهب القاضی وجماعة من
الاصولیین الی ان المندوب الیه طاعة ولم یکن طاعة عندنا لکونه مراد الله
تعالی اذ مراده تعالی قد یکون عصیانا یعد ویامره بالطاعة فلزمه لکونه مامورا به قال الامام
راد علیه لا تلزم مما ذکره لانه نتیجه ان یقال کونه طاعة لکونه مقتضی ممن الاقتضاء
اعم من الامر وقال التفتازانی فی شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما یتم
علی رای من یجعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من یخصه بالجازم فکیف
یسلم ان کل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب
الیه اعنی ما تعلق به صیغة افعل للایجاب والندب انتهی وارتضاه القرابغی
فی حاشیة شرح المختصر حیث قال ولعد هذا فللخصم ان یمنع الکلیة اذ الطاعة
عنده فعل المامور به او المندوب الیه فلا یتم الدلیل الاول انتهی واقتضاه
المصنف فقال قلنا فی الجواب عن هذا الدلیل بانا لا نسلم ان الطاعة فعل
المامور به فقط بل هی فعل المامور به وفعل المندوب الیه ایضا
وقالوا ثانیا انه لا شک فی ان کلام ارباب اللغة فی بیان وضع الالفاظ
حجة وارباب اللغة قسموا الامر الی امر ایجاب وامر ندب ومورد
القسمة مشترک بین الاقسام فالامر مشترک بین امر الندب وامر الایجاب
واستعمال اللفظ المشترک فی احد معانیه حقیقة فیکون المندوب مامورا به
حقیقة قال التفتازانی فی شرح الشرح والثانی ای هذا الاستدلال الثانی
انما یتم لو کان مراد اهل اللغة ان ما یطلق علیه الامر حقیقة ینقسم الی ما یکون

191

او یقال ویتم الایراد علی ان الاشتقاق لم حتی یکون المندوب الیه مامورا به ۱۲ منه رحمه الله تعالی

لا ايجاب او الندب وليس كذلك بل مرادہم تقسيم الصيغة التي تسمى امرا عند النحاة
في اي معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرہما مما لا نزاع
في انه ليس بما مور به حقيقة انتهى وارتضاه الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اہل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عند النحاة
امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيمهم
الامر الى الايجاب والندب وغيرہما مما لا نزاع في انه ليس بما مور به حقيقة انتهى
واقتفاه المصنف فقال قلنا في الجواب عن ہذا الدليل ہم اي ارباب اللغة
قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك من
المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر ندب دالا على كون
المندوب ماموراً به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة دالا على كون
المهدود والمباح ايضا ماموراً بهما ولم يقل به الخصم فهم اي ارباب اللغة
توسعوا عن حقيقة الامر وقسموه به لمعنى المجازي الشامل للحقيقة والمجاز
بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجازاً والظاہر ان تقسيم
اہل اللغة انما ہو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصيغة مسئلة المندوب
ليس بتكليف وہو الاصح قاله السبكي في جمع الجوامع وہو الصحيح الذي عليه الجمهور
كما في التحرير والتقرير لانه اي المندوب في سعة من تركه اي ترك
المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفاً اذ التكليف يشعر بالزام
ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلافا للاستاذ
ابي اسحٰق الاسفرايني كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضي ابي بكر الباقلاني

كما في التقرير قال الاستاذ وهو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق ورد
بانه في سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافي المشقة وقد يقال في تاويل
كلام الاستاذ لعله اي لعل الاستاذ اراد بكون المندوب تكليفا وجوب
اعتقاد الندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك انه
تكليف ولهذا اي لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا
بمعنى ان اعتقاد اباحة المباح واجب لا شك ان الواجب تكليف لكن
يرد على هذا التاويل ان الندب حكم وذلك اي وجوب اعتقاد الندبية
حكم اخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي
قال ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية
يعني ان النزاع فيهما مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس
بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل
نفس خطاب الشرع اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
العباد اقتضاء او تخييرا المطلق الخطاب الذي يعم للقصص تكليفا في حق العباد
لم يبعد اذ خطاب الشرع مانع ان تجاوزه العقول وفيه كلفة ومشقة على
اصحاب الراي وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فافهم
فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الاتيان به موجبا
للعقاب **مسئلة** المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن
الفعل فان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه
ادنى ثواب فهو مكروه كراهة التنزيه وان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

١٩٣

يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهة التحريم و
هذا على راى الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى مع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل
مكروه كراهة التنزيه والظاهر ان المراد ههنا المكروه كراهة التنزيه لان المكروه
تحريما لا خلاف في انه منهي عنه وتكليف كذا في بعض الشروح كالمندوب
فعندنا لا نهي عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما
لا تكليف بالمندوب والدليل الذي على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل
الذي اقيم لعدم كون المندوب مامورا به وتكليفا بادنى تغير وكذلك
الدليل على كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل الذي اقيم لكون المندوب
مامورا به وتكليفا بادنى تغير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولا ان
النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول
المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس المكروه تحريما فلا يكون منهيا عنه
وثانيا انه لو كان المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية لا معنى لها
الا فعل المنهي عنه اي مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس
بمعصية اتفاقا والدليل على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه
طاعة والطاعة اي الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهي عنه فيكون
المكروه منهيا عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة
ومورد القسم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهي تحريم ونهي كراهة
واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة

والدليل على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله و
ما في سعة من الفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على
كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصل الثواب شاق ولا اختلاف
في كون المكروه ليس منهي عنه عند الحنفية وكونه منهيا عنه عند جماعة
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ
الاختلاف في كون المندوب ليس مامور به عند الحنفية وكونه مامورا به
عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ مسئلة
الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي ثابت بالشرع
لانه اي الاباحة خطاب الشرع تخييرا والخطاب هو الحكم والاباحة
الاصلية الثابتة للافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتمالها على
المصلحة والمفسدة وخلوها عنها ولم يتعلق بها الخطاب الكاشف عن حالها
صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا عليها بالاباحة لانه نوع منه
اي من خطاب الشرع تخييرا لان تلك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية
عدم فيها المدرك الشرعي للحرج في فعلها وتركها وكل ما عدم فيه
المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم
المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير
عند القائلين بالاباحة الاصلية فهي اي الاباحة الاصلية لا تكون اباحة
الا بعد الشرع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا
لبعض المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل

اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنها مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية
بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة فی لسان الشرع معناها انتفاء الحرج فی
فعله وترکه لا حکم شرعی بهذا الانتفاء فهی تکون قبل الشرع وبعده وقد
تقدم هذا فی باب الحسن والقبح **مسئلة** المباح ليس بجنس
للواجب كما نص عليه الآمدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وقال السبکی
فی جمع الجوامع هو الاصح وحکم القاضی عضد فی شرح المختصر ببطلان خلافه
لانهما نوعان للحکم اذ المباح ما حکم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترک
والواجب ما حکم الشارع فيه بالتزام الفعل ولا شک انهما نوعان متباينان
داخلان تحت جنس الحکم فلا يکون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه
ای المباح جنس له ای للواجب لان المباح هو الماذون فی الفعل
وهو ای الماذون فی الفعل جزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد
زائد وهو انه غير ماذون فی ترکه ولا معنى للجنس الا ذلک قلنا فی جواب الدليل
انا لا نسلم ان ذلک ای الماذون فی الفعل تمام حقيقة المباح بل
الماذون فی الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون فی ترکه وبه يمتاز عن الواجب
فلا يصدق عليه اذ هو ای المباح المساوی فعلا وترکا فيکون تمام
حقيقته الماذون فی الفعل والترک بالتساوی لا الماذون فی الفعل فقط ومن
زيادة قيد التساوی لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان هذا الكلام مشعر بان
تمام حقيقة المباح هو ماذون فی فعله وترکه وحينئذ يدخل المندوب والمکروه
فيه فلا بد من قيد آخر يخرجهما يعتبر فيه انتهى ولعل النزاع بين ان الماباح جنس للواجب حيث بين کونه ليس

بجنس له لفظى اذ المثبت جعل المباح بمعنى الجائز باعد معاينة وهو
الماذون فى الفعل والنافى اراد بالمباح الماذون فى الفعل والترك بالتساوى
هذا ما افاده القراباغى والابهرى فى حواشى شرح المختصر

مسئلة:

المباح ليس بواجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب
هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشئ واجبا مع كونه جائز
الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وهو المنع من الترك خلافا
للكعبى من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك
واحتج الكعبى على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام
فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام
واجب ولو مخيرا لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب والمكروه
تنزيها فيكون الواجب احدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا
كذا فى التقرير شرح التحرير قلنا فى جواب هذا الاحتجاج الصغرى يعنى قوله
كل مباح ترك حرام ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام كالزنا
بانعدام المقتضى وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم
اى عدم المعلول كالزنا مثلا عدم علة الوجود اى وجود المعلول فعلة
وجود الزنا ارادته مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحينئذ
لا يكون عدمه اى عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذى هو
المانع عن وجود الحرام بان الحرام لا يجتمع معه واما ان الصغرى ممنوعة
ثانيا فلان فعل المباح انما يكون هذا الفعل تركا له اى للحرام

لو قصد بفعله اى بفعل المباح تركه اى ترك الحرام وذلك اى
قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فانه ربما يفعل افعالا مباحة
ولا يخطر ببالنا ترك الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد
ذلك الفاعل بفعل المباح تركه اى ترك الحرام فانه اى المباح
يكون حينئذ واجبا لا مباحا ونحن نلتزمه اى نلتزم كون ذلك المباح
واجبا وذكر الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر والجمهور لا ينكرون
وجوب المباح مثلا فى تلك الصورة بل يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع
مثلا اذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة فى بيت وكان يجد من نفسه انه
لو لم يشتغل بعبد الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا
واجب عليه فى تلك الصورة انتهى وقد اجيب فى المنهاج وغيره عن هذا
الاحتجاج بانا لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين
الارموى فى الحاصل لان فعل المباح اخص من ترك الحرام وتقريره انه يلزم
من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب
والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون
المباح ترك الحرام بل هو شئ يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره
فكل واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب
فيبطل دعوى الكعبى وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان
يكون المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد
يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم فى خصال الكفارة ولكن تخصيص

الكعبي بالمباح لا معنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا
الجواب لم يذكره المصنف وقال الامدي وابن برهان وابن الحاجب انه
لا تخلص مما قاله الكعبي مع التزام ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والزم
عليه اي على الكعبي بانه اي خلاف الكعبي احتجاجه مصادمة الاجماع
اي مدافعة للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح
والواجب والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباينة فلا شيء من
المباح بواجب واجاب الكعبي عن هذا الالزام بان مذهبنا ثابت بحجة
قطعية فيجب ان يأول الاجماع ويقال انه اي الاجماع على انقسام الفعل
بالنظر الى ذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا
اي وجوب المباح بالنظر الى ما يستلزمه اي يستلزمه المباح وهو
ترك الحرام لا باعتبار نفسه لا يمتنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه
ونقض ما احتج به الكعبي اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبي بجميع مقدماته
يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطة ترك لحرام
آخر هو ضده كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الحاجب
وغيره بان له ان يلتزمه اي يلتزم وجوب الحرام باعتبار جهتين
في الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك لحرام آخر فيكون من جهة
نفسه حراما ومن جهة انه ترك لحرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من اتصاف
الفعل الواحد بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما في الصلوة في
الارض المغصوبة فتصير حراما بالنظر الى ذاتها وواجبة بالنظر الى غيرها و

وهو ترك لحرام آخر اعلم ان كثيرا من الاصوليين كامام الحرمين وابن برهان والامدي وابن الهمام نقلوا عن الكعبي انكار المباح راسا والآخرون كالقاضي والغزالي قالوا ان مذهبه ان المباح مامور به دون الامر بالندب الامر بالايجاب كذا في التقرير شرح التحرير **مسئلة** المباح قد يصير واجبا بالعرض بواسطة شيء آخر عندنا كالنفل اي كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة بالشروع حتى اذا افسدها احد يجب عليه القضاء خلافا للشافعي في النفل بالشروع فانه يقول ان النفل بالشروع لا يصير واجبا وان قال الشافعي بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدليل لنا انه جائز وواقع اما الجواز فهو بان التخيير ابتداء اي في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره اي استمرار التخيير ودوامه وبقاءه اما عقلا فظاهر واما شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار فيه بل وجب ادارة بالاتفاق بيننا وبين الشافعي واما الوقوع فهو بالنهي الوارد في قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال واجبا فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء في النفل بالافساد **مسئلة** الحكم منه اي من الحكم رخصة وهي في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة خلاف التشديد ومن ذلك رخص السفر اي التيسير والتسهل وهي بتسكين الخاء وحكي ايضا ضمها واما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الاخذ بها كما قاله الامدي وفي الاصطلاح على ما ذكر في الميزان والتحقيق ما اي حكم تغير من عسر الى يسر

قوله المباح قد يصير واجبا اه لا يقال انقلاب الحقيقة محال فلا يقول الوجوب بالغير لانا نقول الاباحة لذاته لا تنافي الوجوب بالغير مثل الانقلاب في العناصر وانما لم يكن لذاته واجب لان

٢٠٠

العبرة للانتهاء ...

قوله الحكم ... منه رخصة فيه ... من حيث انه ... بمعنى الرخصة ... الوضع وذلك ... يكون واجبا ومندوبا ومباحا ... منهم

لعذر ويؤول اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا
يشمل الرخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضي للتحريم كاكل الميتة و
الترخص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الافطار
في السفر واما على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعة بعذر المطر و
المرض ونحوهما فعلم من هذا ان قول الآمدي وابن الحاجب في تحديد الرخصة
هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وذكر فخر الاسلام ان الرخصة
اسم لما بني على اعذار العباد وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل
مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب
والوجوب وفسر العذر في شرح المنهاج للاسنوي بالمشقة والحاجة وفي
التحرير لابن الهمام بخوف فوات النفس والعضو ولا ذكر لهذا القيد في المحصول
ولا في المنتخب ولا في التحصيل والحاصل ومنه عزيمة وهو في اللغة القصد
المؤكد ومنه عزمت على فعل الشيء قال الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما
بالضم وعزيمة وعزيما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى فنسي
ولم نجد له عزما اي جزما وفي الاصطلاح اي حكم لم يتغير من عسر الى يسر ومقتضى
كلام البيضاوي في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل
والشرب او على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وههنا بحث ان الاول
ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التحرير وصاحب التفصيل وصاحب المنهاج
في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه مثله والآخرون
كالآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والامام في المحصول جعلوهما من

٢٠١

اقسام الفعل **والثلث** في ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة ومندوبة
ومباحة ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحد العزيمة في كلام صاحب المنهاج
تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة في التنقيح حصرها في الفرض والواجب
والسنة والنفل وقال التفتازاني في التلويح والحق ان العزيمة تشمل الاحكام
على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح
والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا
من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهى والامام الرازي في
المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ما عدا المحرم والقرافي خصها بالواجب
والمندوب لا غير ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى
والآمدي في الاحكام ومنتهى السول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح بشيء
في المختصر الصغير وهي اي الرخصة اربعة اي اربعة انواع الاول ما استبيح
اي الذي عومل معاملة المباح في عدم المواخذة بفعله مع قيام الدليل
المحرم وقيام حكمه اي حكم المحرم وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر
على اللسان لا على القلب عند الاكراه بالقتل او القطع يعني اذا اكره
الكافر مسلما على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قطعت
يدك فللمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان
كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرم له وهو الدليل الدال على
وجوب الايمان قائم لم يخصص وفيه اي في هذا النوع العزيمة اي
الحكم الاصلي الذي لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاخذ

من الرخصة ولو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ومات بسببه بان لم يجر
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجوراً لانه آتٍ بما هو اولى والثاني
ما يتراخى حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة
واذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم يبق الرخصة كفطر المسافر و
المريض للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذي هو وجوب الصوم
الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة
والعزيمة فيه اي في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة فلم يستضر
كل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف
ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم ويبذل نفسه بالصوم فلو اخذ
بالعزيمة بان صام لم يفطر مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اي بسبب العزيمة
آثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه وذكر فخر الاسلام
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار
مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على
استوائهما بل الافطار ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا
في التلويح وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم
لانه ان تضرر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم

حالة يستوي فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث
ما نسخ حكمه الاصلي عنا اي عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من
قبلنا من الامم من اصر اي ثقل وحكم مغلظ شاق كقرض موضع
النجاسة اي قطع موضع النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع
من المال في الزكوة الى غير ذلك كقتل النفس في صحة التوبة وجزم الحكم
بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة كما في التلويح
واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان
لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة في اليوم و
والليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة في غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية
في الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره
صباحا كذا ذكره ابن امير الحاج في التقرير والرابع ما سقط مع العذر
مع مشروعيته في الجملة اي في وقت من الاوقات وجود عدم ذلك العذر
ويسمى هذا القسم رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر
اي اكل الميتة مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا
تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز
لان حقيقة الرخصة ما تغير من عسر الى يسر وهو يقتضي بقاء الحكم الاصلي
وتغير صفته وفي النسخ ورخصة الاسقاط سقط الحكم الاصلي والقسم
الثالث اي النسخ اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من القسم الرابع
اذ الحكم سقط فيه راسا فلم تبق فيه مشابهة للحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع

فان فيه مشابهة للحقيقة لكونه مشروعا في صورة عدم العذر كالاولى
كالقسم الاول في الحقيقية فانه اتم فيها اذ لم يسقط حكمه بخلاف القسم الثاني
فانه تيراخى حكمه والتراخي لا يخلو عن الاسقاط لكن الموجب قائم والحكم متراخ
لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم فيه ساقط بسقوط السبب الموجب في محل
الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة فلا يقال ان في القسم الثاني ايضا رخصة
سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا كذا افاد التفتازاني في التلويح هذا **ف ٤**
المسئلة الاصوليون قالوا سقوط غسل الرجل الذي كان عزيمة حيث لا خف
مع الخف في مدة المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان
الخف اعتبر شرعا اي بحكم الشرع مانعا من سراية الحدث المزيل
للطهارة اليها اي الى الرجل بدليل انه لو نزعه بعد المسح لزمه غسل الرجل
ولو لم يسر اليهما لم يجب اذ لا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث فظهر ان
غسل الرجلين في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتداء لا على
معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط
كون اول حدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان
المسح يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب
الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل
الخف مانعا من سراية الحدث الى القدم كذا في التقرير و ذكر الزيلعي شارح
الكنز فيه اي في عد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اي العد
انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هناك اي حالة التخفف مشروعا

٢٠٥

لان شان القسم الرابع ان لا تبقى العزمية مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
الرجل مشروع بعد وان لم ينزع المتخفف عن الرجلين خفيه ولهذا
اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
خاض اى دخل المتخفف فى النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذ لا يجب الغسل ثانيا
بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير
عن ايراد الزيلعى بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح المتخفف الداخل
فى النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
النزع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفى
للتطهير الغسل وانكان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل الحاصل
ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب
فتح القدير لا ينكر ذكرها فى الظهيرية بل هو لنفسه قال وهو منقول فى فتاوى
الظهيرية لكن فى صحته نظر انتهى وفى تتمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى
الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح
وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى
الركبة كذا فى التقرير ورد فى التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما او اذا انقضت
المدة وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزع او انقضاء المدة يحل ذلك

٢٠٦

الحدث السابق من السراية الى الرجلين وحينئذ يحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ
لكون الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل
فى حدث اى ناقض للطهارة طارٍ بعده اى بعد ذلك المزيل فالغسل
الذى وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر فى ازالة حدث طرء بعد
الغسل بالنزع او الانقضاء اذ الخف لما اعتبر شرعا مانعا لسراية الحدث
الى الرجل قبل النزع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخوض بعد
وقت النزع او الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل
النزع والانقضاء بل الحق فى جواب ما قال الزيلعي ان يقال المعتبر
فى القسم الرابع اعنى رخصة الاسقاط نفى المشروعية اى مشروعية العزيمة
فى نظر الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلى الذى هو
العزيمة آثما لا عدم ترتب الاجزاء ان اتى به وبطلان هذا اى الاثم
ممنوع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم لعدم الاثم
لجواز ان يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون
اثما وقد صرح جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية
ان الاخذ بالعزيمة اولى ذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان غسل الرجل
افضل منه اى من مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون
منهم ابن الرفعة فى الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا
انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل
اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة

اولى باسقاط سبب الرخصة بان ينزع الخف الذي هو سبب الرخصة
لانه اولى حال وجود سبب الرخصة اى حال كونه متحققا مسئلة
الحكم بالصحة فى العبادات ودون المعاملات عقلى بمعنى انه لا يتوقف
على الشرع بعد تصور الطرفين والكان تصور الطرفين متوقفا على الشرع
لانها اى الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل
لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل
وتبعيته فى الوجود كان الفعل صحيحا وهى اى الغاية فى المعاملات عبارة
عن ترتب آثارها عليها كذا قال الامام فى المحصول وفى العبادات
عند المتكلمين موافقة الامر وهى الامتثال والاتيان بالمامور
كما امره الآمر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة اى
كصلوة من صلى لظن انه مطهر فانها صحيحة لموافقة الامر اذ الشخص مامور بان
يصلى بطهارة سواء كانت معلومة او مظنونة وان وجب قضاؤها بعد
ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام فى المحصول وعند الفقهاء كونه
اى كون الفعل وهو مفهوم مما قبله وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب
القضاء عن ذمة المكلف المامور سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا
بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن يؤده كالصلوات الخمسة فان
اداءها مسقط لقضائها الواجب المامور لو لم يؤدها او كان تقديرا
بان لم يكن له قضاء كما فى صلوة العيد والجمعة فان الاداء فيهما مسقط للقضاء
التقديرى بمعنى انه لو كان لهما كان ذلك الاداء مسقطا له وبهذا التعميم يندفع

فساده وذلك لان الصحة والموافقة اعم والمسقط للقضاء هو الاتيان بالمامور به على وجهه بحسب الواقع ح لا يحتاج لما قيل اى القول بان وجوب القضاء بامر جديد فلا اعتبار والكان بالامر الاول فيمكن ان يقال هناك امران والمكلف

٢٠٨

ما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج لنقص تعريف الفقهاء ان الجمعة توصف
بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها انتهى وتبعه الفاضل ميرزاجان في حاشية
شرح المختصر لكنه اشعر على جوابه ايضا حيث قال تخرج العبادات الصحيحة
والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال الصلوة
الصحيحة من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد
في التعريف وقس عليها الفاسدة فتامل انتهى كما في كلا داء اي اداء
العبادات فانه اسقاط لوجوب قضاء ما عرف منه المكلف و بعد ورود
الامر اي امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كالصلوة
المامور بها يعرف ذلك اي استتباع الغاية اعني كون الفعل موافقا
للامر او كونه مسقطا للقضاء بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون احتياج
الى توقيف من الشارع لكون المكلف مؤديا للصلوة او تاركا لها فانه
يعرف بمجرد العقل يقينا و قد ظن انها اي الصحة في العبادات والحكم بها
من احكام الوضع لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا تستتبع
الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان
حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع
كذا في شرح استاذ الاستاذ ونسب القاضي عضد في شرح المختصر
انكار ذلك الى ابن الحاجب تعريضا بان الانكار ليس بمرضي عنده كما ذكر
القراباغي والابهري في حاشيتيهما على شرح المختصر وقيل الحكم بالصحة
بمعنى الموافقة اي كون الفعل موافقا لامر الشارع كما هو قول المتكلمين

عقلي والحكم بالصحة بمعنى الاسقاط اى كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو
قول الفقهاء وضعي متوقف على الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة
لبطن الطهارة نحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء الى
التوقيف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت
فعليه القضاء وان لم يعلم اولا نجاسته لم يجب القضاء فكون الفعل مسقطا
للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مامورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون الشرع
بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفي الذي كان متعلقا
بالمامور به ولاشك انه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فحينئذ نعم كونها
صحيحة بمعنى موافقة الامر عقلي لا يحتاج الى توقيف من الشارع كذا ذكر الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر اقول في رد ما قيل بهذا التفصيل الاسقاط
يعني كون الفعل مسقطا للقضاء فرع التمامية يعني كون الفعل المامور
تاما وهو اي كون الفعل المامور به تاما يكون بالموافقة اى بكون الفعل
المامور به موافقا لامر الشارع وهو اي كون المامور به موافقا لامر الشارع
عقلي عند هذا القائل ايضا فيكون الحكم بالصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقليا وقيل
في حاشيتي الابهري والفاضل ميرزاجان الفراباغي على شرح المختصر ان الحكم
بالصحة في المعاملات وضعي اتفاقا لا نزاع فيه لاحد لان صحتها ترتب
ثمراتها عليها وترتب الثمرات المقصودة على العقود التي هي
المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك المتعة على النكاح موقوف
على التوقيف من الشارع البتة وعبارة حاشية الابهري هكذا الصحة

والبطلان في معاملات لاشك في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لاريب
في ان كون عقود للمعاملات مستتبعة لثمرات المطلق منها متوقف على
توقيف من الشارع بخلافهما في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما
في العبادات ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونهما من
احكام الوضع والانكار انما يتاتى اذا كان في العبادات لا في المعاملات
وعبارة حاشية القراباغي هكذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لايشك
احد في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لاريب في ان كون العقود التي هي المعاملات
مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافهما
في العبادات وذلك لان كون اللفظ لصيغة بعت تترتب عليه اباحة
الانتفاع انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك
اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونهما من خطاب الوضع
والانكار لا يتاتى اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الحاشيتين
جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لاريب انه اي هذا الجعل
من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقود ليست جعلها اسبابا
للثمرات بل هو اي الصحة الاتيان بها اي بتلك العقود كما جعلها اي
كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اي الاتيان هو المناط اي
الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اي كل واحد
من الاتيان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلك العقود اسباب لهذه الثمرات
يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل فكيف يكون من الوضع

حاصله منع الكبرى اعنى قوله ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف
بعد تسليم الصغرى اعنى قولنا صحتها ترتب ثمراتها عليها باعتبار تسمية الشيء
باسم مناطه فتامل لعله اشارة الى انه لا يثبت من هذا كون الحكم بالصحة
مطلقا في المعاملات عقليا اذ في المعاملات كما في العبادات كليات وجزئيات
كالبيع مثلا كلي والبيع الواقع من زيد مثلا جزئي من جزئيات هذا الكلي وصحة
الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع فالحكم بالصحة
في المعاملات الجزئية وان كان عقليا لكنه في المعاملات الكلية ليس بعقلي

الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو اي المحكوم فيه ههنا الفعل اي فعل المكلف ولما كان الفعل قد يكون
ممتنعا ومستحيلا وهو على قسمين احدهما ان يكون لذاته وبنفس مفهومه وذلك
كالجمع بين الضدين والنقيضين وكالحصول في حيزين في وقت واحد
والثاني ان يكون لغيره وامكن في نفسه وهو اقسام احدها ما لا تتعلق به القدرة
الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من ان تتعلق
به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا او
لم يمتنع تعلقها به بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف
لا تتعلق به كحمل الجبل العظيم والطيران الى السماء وثانيها ان يكون لطريان
مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي وثالثها ان يكون لانتفاء القدرة
عليه حال التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف كلها فانها
غير مقدور عليها قبل الفعل على راي الاشعري اذ القدرة عنده لا يكون

الا مع الفعل ورابعها ان يكون لتعلق العلم كالايمان من الكافر الذي علم الله
تعالى انه لا يؤمن فان الايمان به مستحيل اذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا
وكان مذاهبهم في بعض تلك الاقسام بينها المصنف رحمه الله تعالى في مسئلة
فقال **مسئلة** لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا اي في
ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة كالجمع بين الضدين او الممتنع
صدوره من المكلف كخلق الجواهر اي اخراجها من الليس الى الايس
من القدرة الحادثة للمكلف المكلف وجوزه الاشعرية التكليف
بالممتنع بالنحوين المذكورين ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد
قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني
امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني
اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى
وقوعه شرعا وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى امتناع الاول وهو المختار
على ما مال اليه الغزالي انتهى وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادي
والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحها عند المصنف يعني
البيضاوي انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا
ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي
كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان كان
ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الآمدي وذكر التاج السبكي في جمع الجوامع

قوله وجوزه الاشعرية اي جمهور اصحاب الاشعري واختلفوا في جوازه عقلا وذهب الشيخ الاشعري الى جواز التكليف بالممتنع لذاته وقول صاحب المواقف ان الشيخ الاشعري نقل عنه امتناعه بمقتضى ما ذكروه مخالف للمشهور

٢١٣

المبسوط في كتب العلماء الاعلام والاستدلال للاشعرية بكون ابي لهب مأمورا بالجمع بين المتنافيين وقد ذكر في شرح المختصر في ابطال كون التكليف تكليفا بالمحال لعدم وقوعه ومن قال بوقوعه ابراهيم فتدبر ١٢ منه رحمه الله تعالى

وشارحه المحلی ومنع اکثر المعتزلة والشیخ ابو حامد الاسفرایینی والغزالی وابن دقیق العید بالیس ای الممتنع الذی لیس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه انتہی

واختلفوا ای الاشعریة فی وقوعه ای وقوع ہذا التکلیف فمنهم من قال بالمنع مطلقا سواء کان ممتنعا لذاته ام لا والثانی الوقوع فیهما واختاره الامام فی المحصول والثالث التفصیل وہو مختار البیضاوی فی المنہاج والسبکی فی جمع الجوامع وقد تردد النقل عن الشیخ ابی الحسن قال امام الحرمین فی البرہان وہذا سوء معرفة بمذہبه فان التکالیف کلها عنده تکلیف بما لا یطاق لامرین احدہما ان الفعل مخلوق الله تعالیٰ فتکلیفه به تکلیف بفعل غیره والثانی ان لا قدرة عنده الا حال الامتثال والتکلیف سابق وہذا التخریج لا یستلزم وقوع الممتنع لذاته واما الممتنع عادة الذی ہو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة

لکن من نوع او صنف ما لا تتعلق به القدرة الحادثة کحمل الجبل فیجوز التکلیف به عندنا ای عند اہل السنة والجماعة عقلا فان العقل لا یقتضی

عن تجویزه خلافا للمعتزلة فانهم لا یجوزون التکلیف به عقلا ولا یجوز التکلیف به عندنا شرعا لقوله تعالیٰ لا یکلف الله نفسا الا وسعها والممتنع

عادة لیس فی وسع العبد المکلف فلا یکلفه الله تعالیٰ به والاجماع منعقد علی صحة التکلیف بما علم الله انه لا یقع ذکره ابن الحاجب فی المختصر واقره القاضی عضد فی شرحه بل علی وقوعه ایضا کما نص علیه الاسنوی فی شرح المنہاج والتفتازانی فی شرح الشرح اذ لو لم یکونوا مامورین بذلک لما عصوا باستمرارہم علی الکفر ونقل الآمدی عن بعض

التنويه انه منع جوازه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال التكليف
فواقع ايضاً عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاسنوي
في شرح المنهاج والدليل لنا اي للماتريدية والمحققين من الاشاعرة
على عدم جواز التكليف بالممتنع لو صح التكليف بالممتنع لكان الممتنع مطلوبا
من المكلف لان التكليف بالشيء هو طلب ذلك الشيء من المكلف والطلب
اي طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اي على ان
يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
اي مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشيء هو استدعاء حصوله
والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث
والا اي وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب
ذلك اي الممتنع بل شيء آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الممتنع
وهذا اي طلب شي آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضروري
لبداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوع المحال والممتنع
من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان
التكليف بالممتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان الممتنع لا يتصور العقل وجوده
وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الممتنع لا يطلب اما بيان الصغرى
فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لابد لها من موصوف
موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا

الكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح الامام الآمدي واتباعهما وهو مراد البيضاوي في المنهاج نص عليه الاسنوي في شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور وقوع الشيء المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال اوآت باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه بقوله وهذا اي توقف التكليف بالشيء والطلب له على تصور وقوعه

في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و

انما التكليف الطلب الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الآمر

الطالب بصيغة الامر ويقول الآمر الطالب اوجد المحال اوآت

باجتماع النقيضين فما هو اي هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح والكان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح والكان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقي وهو عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا بمطلوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب هذا المعنى بلفظ الامر او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور

قوله فيما الصوري بان يتلفظ الآمر بصيغة الامر لما في التحرير ان الحق انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك بجمع بين الضدين وهو الدفع فان ... ٢١٦

قوله الشيء ... [illegible]

وقوعه وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اي بامتناع التكليف
الصوري بالممتنع لمدرك آخر اي لدليل آخر وهو ان التكليف الصوري
بالممتنع تكلم بما لا يقصد الطالب والتكلم بما لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل
على الله تعالى المكلف للعباد وانه نقص مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه
لو تم هذا المدرك لتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله اشارة
الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملة والدين في الشرح
وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر
ربما بكلمة رب وما الكافة ولبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر ابحاث خمسة على هذا المسلك اي على القول بعدم جواز
التكليف بالممتنع بالقدح في الدليل اشرنا الى اندفاعها اي اندفاع
هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه
كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث هو محال
اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله لتصور وقوع المحال باطل اشارة
الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس
والآن نفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا ما اي نحوا من التفصيل
فقال ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال
انما يقتضي ان يكون الطالب تصور ذلك الشيء ونسب الوجود اليه فيتصور
انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اي المحال
الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالجملة ان تصور وجود المحال

قوله بامتناعه عند البعض ثم وجه ان التكلم بما لا يقصد منه سفه او هزل وهو نقص مستحيل عليه تعالى مع ما فيه والله اعلم واشارة ١٢ منه

قوله لعله اشارة الى ان غرض الاول في نسبتها الى البعض اشارة الى ان هذا الدليل مختص بتكليفه تعالى وكذلك الحكم والاشارة فيما ذكر ١٢ منه

٢١٧

والاشارة الى اندفاع الاول والثاني فبقيد الحيثية والى اندفاع الرابع فبقوله لتصور وقوع المحال باطل فانه يفهم ان تصور وقوع الممكن ليس كذلك والى اندفاع الخامس فبقوله في الخارج فتامل ١٢ منه رحمه الله تعالى

غيره لانه للتكليف بالمحال والطلب له فكيف لسيلم استدعاء التكليف بالمحال
والطلب له لتصور وقوع المحال اقول فی دفع البحث الاول ذلك
ای قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غير لازم مكابرة اذ لا معنى
للطلب الا استدعاء حصوله ای حصول المطلوب واستدعاء حصول
الشیٔ لا یمکن بدون تصور حصوله واذا کان المطلوب محالا فلا بد من تصور حصول
المحال والحصول والوجود مترادفان فیلزم لطلب المحال تصور وجود
المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانیا فی البحث ان اللازم منه
ای من الدلیل الذی اقیم علی عدم تصور وقوع المحال علی تقدیر تمامه عدم
تصور ماهیة المحال متصفة بالوجود ولا ینفی تصوره ای تصور المحال بوجه ما و
ذلك ای التصور بوجه ما کاف فی الطلب اقول فی دفع البحث
الثانی علم الشیٔ بالوجه هو علم الوجه حقیقة لا علم ذی الوجه کذلك
اذ لا علم حقیقة وبالذات الا بالکنه فکان المطلوب فی العلم بالوجه
هو الوجه لا ذو الوجه لان المطلوب لیس الا ما یستدعیه الطالب والاستدعاء
انما تعلق بما هو المعلوم والمعلوم حقیقة فی العلم بالوجه هو الوجه وقد فرض
انه ای المطلوب غیره ای غیر الوجه کیف لا یکون المطلوب غیر الوجه
والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال وقال
ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التکلف بالمحال لا بد له
من تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود یتصور علی وجهین احدهما
ان یتصور مفهوم هو محال متصف فی نفس الامر بالوجود الخارجی وهذا محال

قوله علم الشیٔ بالوجه الخ

تحقیقه انه لیس الکلام فی علم الوجه بالوجه حتی یکون ... فی طلب العلم بالشیٔ بالوجه ... بل الکلام فی السؤال بالوجه فی طلب التصور بوجه ما الا ان ... هو وانما الکلام بناء علی ان ... فی طلب المعلوم ... التکلیف بایجاده فی الخارج فمن کان المعلوم حقیقة هو الوجه کان هو المطلوب لان الطلب ... ایجاده حقیقة فی الخارج ... حقیقة والتکلیف بالخارج

۲۱۸

قوله ... فی ... العلم ... حقیقة ای الامر ... للعلم ... الطلب ... یتمکن من ... الطلب والاستعمال ... والاشتغال ... الاستعمال ... المحال ... رحمه الله

شرعا

اذ لا یمکن لنا تصور مفہوم ہو محال و موجود فی الخارج و ذلک مثل ان یتصور الاربعۃ کانت فی الواقع فردا و ثانیہما ان یتصور مہیۃ المحال و یصفہ العقل بصفۃ الوجود سواء اتصف بہ فی الواقع ام لا و ذلک غیر محال یعنی ان تصور العقل ماہیۃ المحال حال کونہا متصفۃ بالوجود سواء اتصفت المہیۃ بالوجود فی الواقع ام لا تتصف بالوجود فی الواقع لیس بمحال و لیس تصور الشیٔ علی خلاف حقیقتہ مثلا یمکن تصور مہیۃ الاربعۃ و اعتبار اتصافہ بالفردیۃ و اللازم فی طلب المحال ہو تصورہ موجودا علی النحو الثانی دون الاول اذ معناہ اوجد المحال فان تصور ہذا المرکب الانشائی لا یتوقف علی تصور مہیۃ المحال متصفۃ فی الواقع بالوجود بل علی تصور مہیۃ المحال معتبرۃ مع الوجود منسوبا الیہ الوجود و ذلک غیر محال کتصور الاربعۃ منسوبا الیہ الفردیۃ اذ لا شک انہ یمکن انتساب الفردیۃ الی الاربعۃ نعم لا یمکن ان یتصور شیٔ ہو اربعۃ کانت فی الواقع اقول فی دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالۃ تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالتہ غیر مستحیل فہو ضروری البطلان و ان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلۃ عن استحالتہ فلا بحث عنہ اذ لا کلام لنا مع الغفلۃ عن الاستحالۃ بل المقصود

ان المحال من حیث انہ ای ان المحال معلوم الاستحالۃ لا یتصور وجودہ ای وجود المحال ایقاعا بحیث اوقعہ المکلف فی الخارج۔

فان الکلام فی الطلب الحقیقی لا الصوری و الطلب الحقیقی للمحال لا یکون الا بتصور وجود المحال ایقاعا مع العلم بکونہ مستحیلا و قال فی ذلک

البعض من الفضلاء رابعاً فی البحث ان فی صورة التکلیف بالممکن مثل
ان یقول الآمر صلّ فی الامر بالصلوة لم یتصورها ای لم یتصور
الصلوة متصفة بالوجود الخارجی فی الواقع اذ لم توجد الصلوة
بعد ای حین التکلیف لان وجودها انما هو بعد التکلیف بها فهو لم یتصور
الا الصلوة المعتبرة مع الوجود علی ان یکون الوجود منسوبا الیها وذلک ظاهر
فکذلک فی صورة التکلیف بالمحال اقول فی دفع البحث الرابع لابد للطالب
المکلف بالکسر ان یتصور حین الطلب و التکلیف وقوع المطلوب اعم من ان
یکون فی الحال او فی المستقبل و تصورها ای تصور الصلوة متصفة بالوجود
الخارجی حین الطلب للصلوة والتکلیف به علی ما سیقع فی المستقبل
لان ماهیتها ای ماهیة الصلوة لا تنافی ثبوتها ای ثبوت الصلوة
لانها ممکنة فلا استحالة فی تصورها کذلک و قال ذلک البعض من الفضلاء
خامساً فی البحث ان فی مثل قولنا وجود النقیضین محال لابد
فی التصدیق به من تصور موضوعه لانه قضیة موجبة والقضیة الموجبة تستدعی
تصور الموضوع و ثبوته والموضوع فیه وجود النقیضین مثلا فهو یستلزم
تصور المحال مثبتا ای من حیث الثبوت والثبوت والوقوع واحد
و تصور المحال ههنا مع العلم باستحالته فانه حکم علیه بانه محال فامکن تصور
وقوع المحال مع العلم باستحالته اقول الحکم فیه ای فی قولنا وجود النقیضین
محال مثلا علی الطبیعة والمفهوم باعتبار الفرد لان کل حکم ثابت
للافراد فهو ثابت للطبیعة فی الجملة والطبیعة ممکنة متصورة موجودة فی الذهن

وافرادها مستحيلة والحكم عليها بالاستحالة باعتبار الافراد كما حققنا فى تصديقات

السلم علی ای العلاوة انه ای الشان فرق بین تصوره ای

تصور المحال ایقاعاً فی الخارج کما فی الطلب الحقیقی وبین تصوره

ای تصور المحال مطلقا اعم من ان یکون ایقاعاً فی الخارج اولا فالاول

محال لازم علی تقدیر التکلیف بالمحال لان التکلیف طلب الایقاع ولابد

من تصور المطلوب کما طلب والثانی ممکن لازم فی قولنا وجود ای النقیضین

محال اذ لابد للحکم من تصور العنوان لا التصور الایقاعی فتدبر فانه دقیق

المجوزون للتکلیف بالممتنع قالوا فی الاستدلال اولاً لو لم یصح التکلیف

بالممتنع لم یقع التکلیف بالممتنع والحال انه قد وقع التکلیف بالممتنع

لان العاصی الذی لا یتاتی منه الاتیان بالمامور به اصلا مامور

مکلف وممتنع منه الفعل لان الله تعالی قد علم تعالی انه ای المامور به

لا یقع من العاصی وخلاف علمه تعالی بان یقع المامور به من العاصی

ممتنع والا لزم جهله تعالی عن ذلک علوا کبیرا وکذلک من علم

الله تعالی بموته قبل تمکنه من الفعل المامور به فانه ممتنع الفعل المامور به

وکذلک من نسخ عنه الفعل المامور به قبل تمکنه ای قبل تمکن

المکلف من الفعل المامور به امتثالا والجواب عن هذا الاستدلال

ان مدار التکلیف علی تصور وقوع الفعل المامور به من المکلف وانه

ای العلم بعدم وقوع الفعل المامور به من العاصی لا یمنع تصور الوقوع

منه ای من العاصی المکلف اذ الممکن من حیث هو ممکن یتصور وقوعه

فی الجملة فالامتناع ثابت للطبیعة وذلک صادق بامتناع المواد فلیتامل فانه دقیق ١٢ منه رحمه الله تعالی

بل العلم بعدم الوقوع يفيد اى يظهر ان الواقع فى الخارج عدم
الوقوع اى عدم وقوع الفعل المامور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم
الوقوع من العاصى المكلف امتناع الوقوع من العاصى المكلف حتى لا يتصور الوقوع
منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
عدم الوقوع فان المسبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
الوقوع الذى هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق
كما هو ممكن لا يجب بالعلم فجانب المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع بعلم
مقابله وما قيل فى حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزاجان انه يلزم
من جواز الفعل المامور به من العاصى المكلف جواز الجهل على الله تعالى
وهو محال فممنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم
الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل والامكان وقوعه انما يوجب جواز
الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل
وايضا يستدعى استدلال المجوزين للتكليف بالممتنع ان يكون كل
تكليف تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد
النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزوم الجهل
فهو اى احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع
ان تعلق العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والممتنع
بمقدور للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف
تكليفا بالمحال واعلم ان ابا الحسن الاشعرى ذهب الى ان القدرة

قوله وليس سببا له آه لا يقال ليس مراد المحشى ان العلم تابع لا انه سبب بل لانه كاشف عن وجود سبب احد الطرفين والسبب يجب وجوده عند وجود سببه فيمتنع نقيضه لانا نقول قد مر ما فى الدفع

٢٢٢

قوله لعدم امتناع الوقوع منه ولا يلزم ... لانه ضرورة بشرط المحمول والضرورة بشرط ... لا ينافى الامكان الذاتى لان امتناعه بالغير ... منه رحمه الله تعالى

مع الفعل لا قبله و ذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى

فالزم الاشاعرة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه

اي على ابي الحسن الاشعري بتكليف المحال والا فهو لم يصرح به كما نص عليه

القاضي عضد في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكي

وقد صرح الشيخ في كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على شيء

اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول

فلان العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل

انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون

حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور ومستحيلا بالنسبة الى

المكلف واما الالزام من الثاني فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى

لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعرة لم يكتفوا على الالزام

على ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامهم

والحق انه اي الالزام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اي من

ذهابه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان

الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا في زمان التكليف

والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف

ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف

بما ليس بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم

اللزوم من الثاني فلان التكليف عنده اي عند الاشعري لا يتعلق

قوله من التزموا ... [illegible] ... الالزام ... [illegible] ... تجويز التكليف ... [illegible] ... قال العلامة ... [illegible] ... من قال ... الشيخ ابو الحسن الاشعري ... [illegible] ... في كتاب الايجاز بان تكليف

العاجز الذي لا يقدر على شيء اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح جائز انتهى منه رحمه الله تعالى

٢٢٣

الا بالكسب وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذي ليس بمقدور للعبد
فلا يلزم التكليف بالمحال بالنسبة الى المكلف لان الافعال مقدورة للعبد من حيث
الكسب وان لم تكن مقدورة من حيث الخلق والتكليف باعتبار الكسب لا باعتبار الخلق
وفيه اي وفي الكسب كلام في علم الكلام لا نطول بذكره لكن ينبغي ان
يعلم ان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب ايضا
عنده من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شئ من الافعال
والمجوزون للتكليف بالممتنع قالوا في الاستدلال ثانيا لو لم يجز التكليف
بالممتنع لم يقع التكليف بالممتنع وقد وقع التكليف بالممتنع فان الله تعالى كلف
اباجهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم ومنه اي مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اي ان اباجهل لا يصدقه
اي النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في امثال ابي جهل ان الذين كفروا
سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فقد كلفه اي كلف الله تعالى
اباجهل بان يصدقه اي يصدق ابوجهل النبي صلى الله عليه وسلم في ان
لا يصدقه اي لا يصدق ابوجهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق
ايضا مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اي التصديق بعدم التصديق
انما يكون بانتفاء التصديق من ابي جهل اذ لو كان التصديق لعلم
ابوجهل التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملزوم
لعدم التصديق والتكليف بالشئ تكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق تكليف
بعدم التصديق وهو تكليف بجمع النقيضين وجمع النقيضين ممتنع بالذات

٢٢٤

فصح التكليف بالممتنع بالذات و قد قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج
والامام في المحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جهل قد امر بالايمان لكل ما انزل الله
تعالى اعني بالتصديق به ومنه اي ومما انزل الله تعالى انه لا يؤمن فقد صار
ابوجهل ماموراً بان يصدقه في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا
لم يؤمن فصار مكلفاً بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين النقيضين
وليعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع
بين الضدين والتاج الارموي في الحاصل والبيضاوي في المنهاج جعلاهما
نقيضين والسبب في هذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظرا الى الايمان
وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما
سياتي فلا يكون مكلفاً به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف
فعل وجودي فلا يكون نقيضاً للايمان بل ضداً له والجواب من الدليل الثاني
ان لا تكليف لابي جهل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشرع المتعلقة
بافعالهم وعلام التصديق اي اخبار عدم تصديق ابي جهل المستفاد منه
اي من الله تعالى اليه اي الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من الاحكام
المتعلقة بافعالهم فيكون ابي جهل مثلاً مكلفاً بتصديق عدم التصديق ممنوع
ولما كان يرد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والالزم كذب الله تعالى
فعدم التصديق واجب والتصديق ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع فاجاب
عنه بقوله تعالى ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه
ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ولهذا قال الاسنوي

في شرح المنهاج والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من باب التكليف بالمستحيل
لغيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع
الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان واستحالته بهذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا
لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن ومن ههنا يظهر بطلان قول من قال بامتناع مثل سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وسلم عقلا للاخبار الدالة على ان الله تعالى لا يخلق بعده نبيا وهو خاتم النبيين و
وجه البطلان ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ممكن ومثل الممكن ممكن كما ابشعر به قولهم ان
القادر على الشيء قادر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية
فلا بد ان يكون مثله ممكنا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع
النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جاء الحق وزهق الباطل ان
الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل
مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه اي من ابي جهل التكليف
بالايمان بالاتفاق كما ذكر التفتازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف
الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه ليثاب او يعاقب بذلك واذا علم ان الفعل
لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه وان لم يخرج بذلك عن
حد الامكان لم يتات منه العزم عليه كذا قرر القراباغي والابهري في حاشيتي
شرح المختصر ممنوع فان الانسان لم يترك سدى اي مهملا
غير مكلف في حال اذله العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف
بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه تعالى
فاذا لم يكن علمه تعالى مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلمه

قوله ممنوع كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلمه به اولى بان لا يكون مانعا فتامل منه

المكلف به اولى بان لا يكون ما نحن من المقدورية والتكليف قيل في حاشية
شرح المختصر لميرزا جان موافقا لما في التحصيل وشرح المواقف في الجواب
عن الدليل الثاني انه اي ان ابا جهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع
اي بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اي
على سبيل الاجمال بان يعتقد ان كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق
من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم
التصديق اذا كان التكليف على ابي جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اي على
سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان يكون مرجع ضمير كان ابا جهل ويكون
خبره محذوفا اي اذا كان ابو جهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول
في دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا محال منه اي من ابي جهل
لان الاجمال لا يخلوا اما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على
التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع
محال لانه اي الشان يتحقق حينئذ التصديق بعدم التصديق
منه اي من ابي جهل ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد فرض
انه اي الشان لا تصديق بعدم التصديق منه اي من ابي جهل
فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا يتضح حق الوضوح فان المجيب
قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم تصديق في الاعتراض
عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالاوضح ان يقال ان التكليف
انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به

٢٢٧

منه رحمه الله تعالى

لايكون مطابقا اذا لم يوجد من ابي جهل التصديق ولو اجمالا ولا كان كاذبا
فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض
ممتنع بالذات **مسئلة** الكافر مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر
وذكر الامام في المحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في
غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن الملخص القاضي عبد الوهاب حكاية اجراء
الخلاف فيه ايضا مكلف بالفروع كالصلوة والصوم عند الشافعية
نقل الامام في المحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين
في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي ونص على اختياره النووي في شرح
صحيح مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج السبكي في جمع الجوامع
الصحيح وقوعه وقال ابن الحاجب في المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم
في شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتمد خلافا للحنفية
يعني جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج والتاج السبكي في
جمع الجوامع وهو مذهب الاسفرائني من الشافعية قال الامام في المحصول والقاضي
عضد في شرح المختصر والتاج السبكي في جمع الجوامع وابن امير الحاج في التقرير
هو ابو حامد وقال الامام في المنتخب هو ابو اسحق وذكر صاحب التقرير انه
عزي الى خويز منداد من المالكية وقيل في الحاصل والمنهاج على عكس ما في
المحصول خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التقرير عبد الجبار
وابا هاشم منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كالنهي بالزنا والقتل
لا بالامر واما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والحدود والمعاملات

قوله خلافا للحنفية الخ فيه الخلاف مبني على ان ديانة الكافر واعتقاده رافعة للتعرض دون خطاب الشرع عند الشافعي ورافعة للتعرض والخطاب في الاحكام التي تحتمل التغيير عند ابي حنيفة والاوجه ان يقال

229

كالبيع وغيره فالاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية لاخلاف لاحد في التكليف بها
بعقد الذمة فان عقد الذمة وكون الكافر ذميا ومطيعا لاهل الاسلام يقتضي
ان تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ويعمل معهم في العقود والفسوخ كما يعمل
معنا و ذكر ابن الهمام في التحرير ذلك اي عدم تكليف الكافر بالفروع
مذهب مشائخ سمرقند من الحنفية منهم القاضي ابو زيد و فخر الاسلام
وشمس الائمة السرخسي ومن عداهم اي من سوى مشائخ سمرقند من الحنفية
كمشائخ العراق والبخاري متفقون على التكليف بها اي بالفروع وانما
اختلفوا اي وانما اختلف من عدا مشائخ سمرقند من الحنفية في انه
اي تكليف الكافر في حق الاداء اي اداء الفروع كالاعتقاد اي كما
في حق اعتقاد الفروع يعني كما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب على الكافر
كذلك اداء هذه العبادات ايضا واجب عليه او ان تكليف الكافر في حق
الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين
مكلفون بالاول اي بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بانهم
مكلفون بها فيعاقبون اي الكفار على تركهما اي ترك الاداء والاعتقاد
معا والبخاريون من الحنفية قائلون بانهم مكلفون بالثاني اي بالاعتقاد
فقط دون الاداء فعليه اي فعلى ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء
يعاقبون وليست المسئلة محفوظة اي منقولة عن ابي حنيفة و
اصحابه كابي يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون استنبطوها اي
استنبطوا هذه المسئلة وهي ان الكافر مكلف بالفروع في حق الاعتقاد فقط

ثم اسلم وحنث فيه لا يجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية منقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة لعدم وجوب الغسل عليها بخلاف المسلمة فانها لا تنقطع رجعتها حتى يعقد الانقطاع بالاغتسال او بمضي وقت الصلوة اقول فيه

دون الاداء من قول محمد فی المبسوط والدلیل للنافی لتکلیف الکافر بالفروع اولا انہ ای تکلیف الکافر بالفروع لو صح تکلیف الکافر بالفروع لصحت تلک الفروع منہ ای من الکافر اذا ادی لموافقۃ الامر ای لموافقۃ الامر لمعنی افقنہ ہذا الاداء بما امر اللہ تعالی بہ موافقۃ الامر ہی الصحۃ واللازم ای صحۃ تلک الفروع من الکافر اذا ادی باطل اتفاقا بین النافی والمثبت کما نص علیہ القاضی عضد فی شرح المختصر والتفتازانی فی شرح الشرح قلنا فی جواب دلیل النافی انہ منقوض بالجنب فانہ مکلف بالصلوۃ والدلیل یجری فیہ بان یقال لو صح تکلیف الجنب بالصلوۃ لصحت الصلوۃ منہ واللازم باطل فان صلوۃ الجنب فی حالۃ الجنابۃ لیست بصحیحۃ والحل انہا ای صحۃ تلک الفروع بالشرط وہو الایمان کالمحدث فان صحۃ صلوتہ بالشرط وہو الطہارۃ حاصلہ انہ لا یلزم من صحۃ التکلیف حال الکفر الصحۃ حینئذ اذ لیس الاتیان بالمامور مطلقا ہو الصحۃ بل الصحۃ انما ہو الاتیان بالمامور بہ علی وجہ کان مامورا بہ من ہذا الوجہ والاتیان بالمکلف بہ لا یوجب ان یکون علی وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الا تری ان المحدث مکلف بالصلوۃ حین الحدث ولا تصح الصلوۃ منہ حین الحدث فلیس المراد انہ مامور بفعلہ حالۃ کفرہ نعم تصح منہ بان یومن ویفعلہا کالجنب المحدث فان زمن الکفر ظرف للتکلیف لا للایقاع بان کلف فی زمن الکفر بالایقاع وذلک بان یسلم ویوقع والکفر مانع عن الایقاع وہو قادر علی ازالۃ المانع والدلیل للنافی ثانیا لو صح تکلیف الکافر بالفروع لامکن الامتثال بالفروع لان الامکان شرط التکلیف

فلا ينفك عنه والامتثال في الكافر ليس بممكن لان امكان الامتثال اما ان يكون
حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم وفي الكفر لا يمكن الامتثال لان النية
في الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوي في شرح المنهاج
لان ثمرة الامتثال استحقاق الثواب ولا يثاب الكافر على فعله في حال الكفر
بالاتفاق وكذلك بعده اي بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتثال لان الكافر
اذا اسلم لا طلب عنه لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله
من الذنوب والجنايات فسقط الامر عنه والامتثال فرع الامر قلنا في
جواب هذا الدليل بانا لا نسلم ان الامتثال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن
حين الكفر بان يسلم ويصلي مثلا كالمحدث والجنب لان الكفر الذي لاجله
امتناع الامتثال ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاع الكفر في زمان الكفر
فكيف امتناع الامتثال التابع له وان لم يمكن الامتثال بشرط الكفر
اي مع كفر الكافر وذلك ضرورة وصفية اي ضرورة بشرط وصف الموضوع
لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرورة
الشرطية اي الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتثال
بشرط الكفر لا ينافي الامكان الذاتي اي الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
كامكان ايجاب الامتثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
وحصل شرط الامتثال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان
الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان
ايضا بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لامكن الامتثال به ولا يمكن الامتثال به

في الكفر والا يلزم اجتماع النقيضين وبعد الكفر لا طلب لان الطلب بعد الحصول
تحصيل الحاصل والدليل للنافي ثالثاً لو صح تكليف الكافر بالفروع لكانت
الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت مطلوبة لوجب
القضاء اي قضاء الفروع على الكافر بعد الكفر حال الاسلام لان تحصيل المطلوب
لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يمكن الاداء لعدم صحتها حال الكفر فتعين القضاء
ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقاً بين النافي والمثبت قلنا
في الجواب عن هذا الدليل الملازمة بين صحة تكليف الكافر ووجوب القضاء وكذلك
بين كونها مطلوبة ووجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام يجب اي يقطع
ماكان قبله من الخطايا والذنوب فهو اي الاسلام كانه قضاء عن
الكل اي كل مافات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرغ الذمة بالقضاء
عند عدم الاداء كذلك تفرغ ذمة الكافر بالاسلام اذ الاسلام فارعهد را فعا
للمعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اي القضاء بامر جديد غير امر الاداء
والامر الجديد لم يوجد في حق الكافر فلم يجب القضاء عليه فوجوب القضاء على
الكافر ليس بلازم لصحة تكليفه والدليل للمثبت الايات الموعدة بسبب
ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وقوله تعالى
والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله يضاعف له العذاب وقوله تعالى
فلا صدق ولا صلي وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين اي لم نؤد الزكوة فلو لم يكونوا مكلفين بالفروع
لما اوعدهم الله على تركها والآيات الآمرة بالعبادة ثانياً ولهم منها قوله تعالى

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمومنين
ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله
تعالى وما تفرق اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا
الا ليعبدوا مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة و
ذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة
ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا
قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا
الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون مانعا من خطابهم لانهم متمكنون من
ازالته بالايمان وبهذا الطريق يقال المحدث مامور بالصلوة فثبت ان
المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى
السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي
فكذلك البواقي اما قياسا او لانه لا قائل بالفرق والتاويل في الكل
اي في كل الآيات مثلا ان يقال لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
كناية عن نفي الاسلام نفيا للشيء بنفي لوازمه والمراد من العبادة الايمان
والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين والمراد باقامة الصلوة والزكوة
اعتقاد حقيتهما او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة في الحج
وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون
ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين
الاية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة

بعد حصول الشرط كالاستطاعة في الحج الى غير ذلك ١٢ منه رحمه الله تعالى

واجاب بان ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لبين كذبهم مع انه
تعالى ما بين كذبهم **مسئلة** لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم
قاله اكثر المتكلمين خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قائلون
بالتكليف بنفي الفعل ايضا كما في النهي نص عليه ابن الحاجب في المختصر
واقره القاضي عضد في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غيرها
فهو اي الفعل في النهي كف النفس اي انتهاؤها عن الفعل المنهي عنه
قاله التاج السبكي في جمع الجوامع وفاقا لوالده التقي السبكي وابن الحاجب
في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما
نص عليه البيضاوي في المنهاج واقره الاسنوي في شرحه حيث قال
المطلوب بالنهي هو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال
لا تتحرك معناه اسكن وعند ابي هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة
في هذا المثال انتهى يعني عند ابي هاشم والغزالي المكلف به في النهي الانتفاء وعدم
الفعل لا الفعل وذكر المحلي في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب
منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده وعلى الثاني فعل
ضده يعني السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجع الى
ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا
اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشافا تاما فقال لا نزاع
لاحد في عدم الفعل لعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم
المشية علة لعدم الفعل فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية

قوله كف النفس الخ وما في التحرير ان كون الفعل في النهي كفا يستلزم سبق الداعية فلا تكليف قبله ...

٢٣٥

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون
مناطا للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بل النزاع في عدم الفعل للمشية
وهو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب
عليه اي على هذا الامتثال الثواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف ايضا
لانه لا تتعلق به اي بالعدم المشية بالذات لانها اي المشية تقتضي
الشيئية اي كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو
اي عدم لا شيء محض فلا سبيل اليه اي الى العدم الا بتعلقها
اي المشية بما هو وسيلة اليه اي الى العدم وهو اي الوسيلة
الكف عنه اي كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اي كون الوسيلة التي
هي الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى
ان اثرها اي المقدورية الاستمرار للعدم فان باستمرار الكف الذي
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اي وان
لم يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتفاء علة الوجود فان العدم اصلي ثابت قبل القدرة غير
داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اي استمرار
العدم باستمرار عدم علة الوجود بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة
لا يتحقق باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية
فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اي لاجل ان العدم لم يكن

الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما يتعلق بالكف عرفوها اى عرفوا القدرة
بان شاء فعل وان شاء ترك اى كف ففرعوا الترك الذي هو
الفعل على المشيئة دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
فلم يفرعوا العدم على المشيئة او عرفوها بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
ففرعوا العدم على عدم المشيئة قال القاضي عضد في شرح المختصر فيكفي في
طرف النفي اثره انه لم يشاء فلم يفعل انتهى قال التفتازاني في شرح الشرح
ما حاصله انا لا نفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء
لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان
الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة ويخرج العدمات التي ليست كذلك انتهى
وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولاً
فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشيئة وليس كذلك
بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على
ما هو مصرح في الكتب الكلامية واما ثانيا فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير
منسوب الى الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة
اثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى
الاختيار لانه لا ينافي الايجاب فالاصوب ان يقال انا لا نفسر القادر بالذي
ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشاء فعل عدم الفعل بل
بالذي يصح منه الفعل بان شاء فعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء
او لم يشاء لم يفعل شيئا لا انه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهري في حاشية

شرح المختصر تفسير القول القاضي عضد لم يشاء فلم يفعل اى لم يشاء الفعل
وشاء عدمه فلم يفعل لا انه فعل عدمه اذ لا يكفى فى كون العدم اثرا مجرد انه
لم يشاء فلم يفعل لان مالم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل
وليس اثرا للقدرة بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزاجان واما ما قيل
عليه من انه لا يكفى فى كون العدم اثرا مجرد انه لم يشاء فلم يفعل لان مالم يفعله الموجب
بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فخرج
مالم يفعله الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشية على
انه كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل
المعترض انه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث
ذكره قيدا لترتب العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر انتهى قال
فى حاشية شرح المختصر لميرزاجان فى الرد على كون الكف مطلوبا فى النهى
بانه لو كان المطلوب فى النهى هو الكف فحين الغفلة عن الفعل الحرام المنهى عنه
بان لا يعرف العبد المكلف الزنا مثلا يلزم فوات الواجب وهو الكف
اذ لا كف حين الغفلة فيعاقب او يذم بترك الواجب مع انه ليس كذلك
عند احد قلنا فى جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل ميرزاجان ان وجوب
كل واجب مقيد بالشعور اذ لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا
وجوب ولا عقاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والا اى
وان لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم اتيان الفعل المقدور
وهو العزم الواجب عليه والحاصل اى حاصل هذا البحث ان الامتثال

٢٣٧

الذی يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالاتيان بالمقدور ای بالفعل المقدور

وهو ای المقدور الفعل فی الامر والكف فی النهی واما عدم الامتثال الموجب

للعصيان فيكون لعدم اتيان المقدور كما فی ترك الواجب

فان عدم الامتثال فيه لعدم اتيان الواجب المقدور الذی كان المكلف

قادرا عليه و يكون عدم الامتثال تارة لفعل المقدور اذا كان المقدور

شرا وعدمه خيرا كما فی فعل الحرام واما العدم المقدور بالذات

فاعدامه ای لكون هذا العدم عدما لا دخل له ای لهذا العدم فی

شیء من الثواب والعقاب والامتثال وعدمه واذا تمهد هذا فلا يرد ما قيل

فی حاشية شرح المختصر ميرزاجان لو لم يكن عدم الفعل مقدورا

لم يترتب الاثم فی ترك الواجب ای عدم اتيانه الا بالكف عنه

ای عن الواجب والعزم علی تركه فيلزم ان لا يأثم من ترك الواجب بلا كف

نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب

الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اتيان

المقدور اذا كان المقدور واجبا وان لم يكن العدم فی نفسه مقدورا

والمعتزلة القائلون بكون التكليف فی النهی بالعدم لا بالفعل منهم ابو هاشم

قالوا استندلالا علی قولهم ان من دعی الی الزنا فلم يفعل الزنا

يمدح عند العقلاء علی انه لم يزن من غير ان يخطر ببال

العقلاء او ببال المدعو الی الزنا فعل الضد ای ضد الزنا حتی ينسب

المدح الی فعل الضد قلنا فی الجواب ان المدح علی عدم فعل الزنا

۲۳۸

ممنوع فان العدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو
على الكف عنه اي عن الزنا والكف فعل الضد هذا اي خذ ذا
مسئلة نسب الى ابي الحسن الاشعري ان لا تكليف
قبل الفعل بل مع الفعل واشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن الاشعري
نصاً ولعل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل والتكليف
الا بالقدرة وهو اي نفي التكليف قبل الفعل غلط بالضرورة كيف
لا يكون غلطاً والحال انه يلزم منه نفي تكليف الكافر بالايمان
اذ الايمان لم يوجد في الكافر وقت كونه كافراً وقبل الايمان لا تكليف به
هو سخيف وايضاً يلزم منه نفي الامتثال فانه اي الامتثال باختيار
الفعل بعد العلم بالتكليف بان يعلم المامور او لا انه مكلف بهذا الفعل
ثم اختاره بعد ذلك وامتثل ومع ذلك اي كون هذا المذهب
المنسوب الى الاشعري غلطاً بالضرورة قد تبعه اي هذا المذهب
جماعة من الناس منهم اي من تلك الجماعة صاحب المنهاج
موافقاً لما قاله الامام في المحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما
يصير مامورا بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس امرا بل
هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا ووافق الاشعري في ذلك
النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوارق وذكر
الاسنوي في شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احدها انه يؤدي الى
سبب التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثاني

ان جعلتم السابق اعلاما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان
الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مامورا لكونه انما يصير مامورا عند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر ح فيكون الاخبار بحصول
الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان المامور يجب ان يعلم
كونه مامورا قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقا فهو مامور قبلها وان
لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره
صرحوا بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما اخذ من
قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل كما سيأتي في بابه والثانية ان
التكليف قبل الفعل فعلمنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري
الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل
عليه بوجوه منها ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة
غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب
وهو مناقض لما ذكره ههنا قال القرافي في شرح المحصول وهذه المسئلة من
اشكل مسائل اصول الفقه ولله در الامام اعني امام الحرمين حيث
قال في البرهان والذاهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
لنفسه عاقل وقال الآمدي في كتابه الاحكام التكليف
ثابت قبله اي قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بما لا قدرة عليه وهو
محال لانا نقول لا يحتج بهذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف
الذي اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان
يكون تكليفاً بالا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة
انما هو بالايقاع الفعل في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال
في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف
بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول
هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشره وهو المدعى وان كان
قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان
قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدي الى
التسلسل او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى
قال الاسنوي في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم
انه مكلف في الحال بالايقاع في ثاني الحال لاشك ان معناه ان التكليف
في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف
يصح الاعتراض بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال
وليس كذلك ويتضح هذا المسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة

فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق في الحال بشرط بقاء المامور
قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيدا سيموت غدا فهل يصح
ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط حيوته فيه خلاف قطع القاضي
ابو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اتضح
بهذه المسئلة انه يصح ان يؤمر الان بالفعل في ثاني الحال وينقطع التكليف
بعده اي بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع في بقاء التكليف حال الفعل
بل هو اي التكليف باق حال حدوثه اي حدوث الفعل لا ينقطع
قال به اي ببقاء التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعري
وهو اي ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل
باطل لانه اي هذا القول كما نقول اي كقولنا بان الطلب[له] باق
حين وجود المطلوب وهو اي بقاء الطلب حين وجود المطلوب
كما ترى انه باطل لان الطلب يستدعي عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب
كيف يبقى الطلب وهذا ماخوذ مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان
اراد تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال لعدم صحة الابتلاء
فتنتفي فائدة التكليف انتهى وشرحه القاضي عضد بقوله وان اراد ان
تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد
الموجود وهو محال ولانه تنتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور
عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا انتهى وقال
التفتازاني في شرح الشرح واما ما ذكر في امتناع بقاء تنجيز التكليف

۵۷

قوله الطلب باق حين آه وهذا مبني على قول ابن الحاجب وان اراد تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال فظاهره في شرح الشرح ومنعه ابن الهمام ان هذا مغلطة فان الممتنع ايجاد الموجود بوجود

۲۴۲

سابق لا الموجود بهذا الايجاد [illegible] الايجاد الى الايجاد وللاصل التكليف فتامل رحمه الله تعالى

حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطة فان
المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى واجاب
الابهري في حاشية شرح المختصر عما اورده التفتازاني بقوله ضمير هو عائد
الى التكليف اي طلب ايجاد ما هو موجود ممتنع لان الطلب يستدعي
عدم المطلوب كما مر لا الى الايجاد ليرد عليه ان ايجاد الموجود انما يكون
محالا لو كان التاثير سابقا على الاثر كما هو مذهب المعتزلة اما اذا كان
التاثير عين الاثر في الخارج او مقرونا له فلا كما صرح به في المواقف انتهى
واجاب الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر عنه بقوله اقول على
جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى الايجاد ولك ان ترجعه الى
التكليف ووجهه ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل
وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال و
ان كان وجوده بهذا الايجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان
يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعي مطلوبا
غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف
بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان ما اورده
رحمه الله بالمغلطة ناشئة مما ذكر الشارح المحقق فتفكر انتهى وانت تعلم
ان ايراد التفتازاني على كلام الشارح رحمه الله وفي كلام الشارح رحمه الله
لا احتمال لان يرجع ضمير هو في قوله هو محال الى التكليف بل ايجاد الموجود
متعين للمرجع وذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر و

اما ما يقال لتصحيح ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل
ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اي بمجموع الفعل من حيث هو
مجموع وهو اي ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على
التدريج وما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنته
اي مقارنة التكليف بالحدوث اي بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الموجود
لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فالم يوجد الجزء الاخير لم يوجد المجموع
فمع انه اي ان هذا القول لا يتم في الآنيات وهي الامور الموجودة
في الآن الذي هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانها لا يحدث شيئا فشيئا
فليس لها الا آن الحدوث فلو بقي التكليف حال حدوثها يلزم طلب الموجود
فلا يتم قول الاشعري الا في امور لا تكون آنيات صرفة فاسد فسادا ظاهرا
لان الفعل اذا كان ممتدا ذا اجزاء وقسم الى الاجزاء كان الطلب
المتعلق به اي بذلك الفعل منحلا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و
كل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء من الطلب بجزء من
الفعل وكل جزء منه اي من الفعل مسبوق بجزء من الطلب
فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من الفعل واما الطلب
المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذي
هو في ان حدوث المجموع وينبغي ان يعلم ان قوله فمع انه لا يتم في الآنيات
مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزاجان وليس من كلامه والاشاعرة
الذاهبون الى بقاء التكليف حال حدوث الفعل قالوا في الاستدلال

على مذهبهم الفعل مقدور متعلق به القدرة حينئذ اى حين حدوث
الفعل لانه اى لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثر القدرة
فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا
فيصح التكليف به اى بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا مانع عن
صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة على الفعل وقد انتفى المانع
حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ قلنا في رد
هذا الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل اثرها اى اثر القدرة فانه
اى الشان لا تاثير للقدرة الحادثة في الفعل عندكم اى عند
الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان القدرة الحادثة عندهم موثرة في فعل العبد
واذا لم يكن الفعل اثر القدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر القدرة
بناء على التاثير الصوري المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اى كون
الفعل اثرا للقدرة يستلزم المقدورية اى مقدورية الفعل
حين حدوثه فانه اى فان الفعل يجب بالاختيار لان الشيء ما
لم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لا يكون
مقدورا ولو سلم كون الفعل اثرا للقدرة واستلزام كونه اثرا
للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور يصح التكليف به ولا مانع
من صحة التكليف الا ذلك اى عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف
لزوم طلب المطلوب الموجود **مسئلة** القدرة شرط التكليف
اتفاق بين اهل السنة واكثر اهل الاهواء لكن تلك القدرة موجودة قبل

٢٤٥

عندهم عقلا ولهذا جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة وبينه قد جوا في دليل قدم العالم كما بين في موضعه ١٢ حسنه رحمه الله تعالى

الفعل عندنا اي عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة
امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين والقاضي
عضد في المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد في شرح
المواقف وموجودة معه اي مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرية
والدليل لنا اي للماتريدية اولا انها اي القدرة شرط الفعل
اختيارا اي شرط الفعل الاختياري وهو اي الشرط يوجد قبل
المشروط بالزمان فالقدرة قبله تدبر لعله اشارة الى ان تقدم الشرط على
المشروط انما هو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ينافي المعية الزمانية التي هي مذهب
الاشعري وقال استاذ الاستاذ في الشرح لعل هذا مبني على ما قاله المتكلمون
ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية
وان المراد يجب تاخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون
معلول المختار قديما والدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت
معه اي مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا
بالايمان قبله اي قبل الايمان حين الكفر لانه اي الايمان غير مقدور
له اي للكافر في تلك الحالة اي في حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا تكون
القدرة على الايمان الا مع الايمان ولا ايمان في حالة الكفر واذا كان الايمان
غير مقدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف
الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض
مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور

قوله وهو قبل المشروط لكن ان تقول شرط الفعل اختيارا هو صحة الفعل بالقدرة ولا القدرة نفسها ولا شك ان كون الفعل مما يصح ان يتعلق به القدرة مقدم على الفعل ١٢ منه رح

٢٤٦

قوله لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان يعني لو كانت القدرة التي هي شرط التكليف قبل الفعل لكان الكافر والعاصي غير مكلفين ... انتفاء التكليف ... على الكفر لانه فرع وجود الشرط ... لا الفعل ولا الفعل بالفعل ... مع انه ... الكلام ... غير مقدور ... التكليف ...

وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعرة
بان شرط التكليف عندنا اي عند الاشاعرة ان يكون هو
الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اي ضد الفعل متعلقا
للقدرة ففي تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة
الكافر لكن ضد الايمان الذي هو الكفر متعلق لقدرة الكافر البتة فوجد شرط
التكليف بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له اصلا لا نفسه
ولا ضده فلا يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب
صاحب المواقف بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر
من العبد اتفاقا بين الماتريدية والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان
لزم جواز تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اي الماتريدية
كالساكن اي نظرا الى امكان الايمان منه عندنا كامكان الحركة من الساكن
وعندهم اي عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه
كعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادران على
الحركة ولكن لم تتحقق الحركة منهما بالفعل لمانع والكان المانع في الاول عدم الارادة
وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان اصلا فحاله
ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك وقال لا اي ليس الكافر عند الماتريدية
كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا لكن المانع وهو الكفر
غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع عن الحركة مرتفع عنه
وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان اصلا بخلاف

٢٤٧

هذا اصلا والفرق بين الكافر وبين الزمن بان الاول ليس بعاجز بخلاف الثاني بديهي والكلام مكابرة واضحة والقول بان الكافر حين الكفر والكان مسلوب القدرة من الايمان كالزمن عن الحركة لكن الطرف الواقع في الكافر هو الكفر مقدور لوجود

المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بل الكافر عندنا
كالمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر ورسوخ العقائد
الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه
عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان
اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلا والتفرقة بين المقيد و
الزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها
ضرورية اى بديهية وانكارهم تلك التفرقة مكابرة فلو لم يكن الممنوع
كالكافر قادرا على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم
الفرق بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه بخلاف
الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالجملة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
وشرط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن
الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده هو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف
والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها انما تدل على ان يكون نفس المكلف به لا ضده مقدورا و
الاشاعرة الذاهبون الى كون القدرة مع الفعل قالوا فى الاستدلال
على مذهبهم اولا انها اى القدرة صفة متعلقة بالمقدور مثل تعلق
الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بالكسر بدون وجود المتعلق
بالفتح محال فوجود القدرة بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب
بدون وجود المضروب محال هكذا قرره الامام فى المحصول والمنتخب فى اثناء

قوله تعلق الضرب بالمضروب ... ما ذكره الامام الرازى فى الجمع بين المذهبين ان القدرة يتعلق بالعجز والقوة التى هى مبدء الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهى قبل الفعل ويتعلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولو عادة ولا شك انها تتعلق بالضدين معا بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر وانها مع الفعل ولعل الشيخ الاشعرى يراد بالقدرة

القدرة ... التفصيل ... ينقض ... الى جواب ضعيف ... ان الفعل ... يتعلق به القدرة

الاستدلال على التكليف بما لا يطاق قلنا في رد هذا الدليل بانه منقوض
بقدرة الباري تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور والا اى
وان لم يكن منقوضا بقدرة الباري ولم تكن قدرة الباري ثابتة في الازل
بدون المقدور بل مع المقدور لزم قدم العالم لان المقدور هو العالم
فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب
بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور
والايجاد له فلا يستدعي وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف لنفسه
علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقالوا في
الاستدلال ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا يبقى
زمانين كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة
والنظام والكعبي من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وابو علي الجبائي وابنه
ابو الهذيل ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
والاصوات فلو تقدمت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث
الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت
عند حدوث الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل
المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل هكذا قرره امام الحرمين
في البرهان والشامل قلنا في رد هذا الدليل بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين
اذ لم يقم عليه دليل نعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء اى عدم بقاء العرض زمانين

٢٤٩

فيه اشارة الى منع عدم البقاء كما هو مذهب المتكلمين والى ان دليله ضعيف كما يظهر بالرجوع الى موضعه ١٢ منه رحمه الله تعالى

لكن الذي يقول به لا يقول بزواله لا الى بدل بل بخلقه امثاله فالشرط للتعلق بالفعل المقدور او للتكليف الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وهي تتقدم بتقدمها لبقائها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال ثالثا لا يمكن الفعل قبله اي قبل نفسه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فلا يكون الفعل مقدورا قبله فاذن ليست القدرة قبل الفعل وهو اي هذا الدليل فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة الباري تعالى وايضا وصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل ضروري والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب ممتنع كذا في شرح الاوستاذ الاوستاذ وغيره من الشروح **فرع**

للمسئلة القدرة الواحدة للعبد تتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة خلافا لهم اي للاشعري واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا تتعلق بالامور المتضادة مطلقا لا معًا بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء ولا بدلا بان تتعلق اولا بضد ثم بضد آخر بناء على ان القدرة عندهم مع الفعل وملازمة له لا قبل الفعل ولا تخلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معًا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بها ولو تعلقت بالضدين بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولًا على المقدور الذي تعلقت به آخرا بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معًا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا معًا اه بان يكون نسبتها الى الضدين سواء ولا بدلا بان تتعلق اولا بضد وثانيا بضد آخر بل كل قدرة مختصة بضد

٢٥٠

الا بمقدور واحد و ذلک لانها مع المقدور ولاشک ان ما نجده عند صدور
احد المقدورين منا مغائر لما نجده عند صدور الآخر بخلاف الماتريدية واکثر المعتزلة
فان القدرة عندهم لما کانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقها
بجميع مقدورات العبد متضادة کانت او غير متضادة وقول ابی هاشم من المعتزلة
متردد ترددا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها
کالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق
بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحرکات وغيرها وقال تارة اخری کل
واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات
الاخری وقال تارة ثالثة کل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق
بمتعلقاتها التی هی افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان کلا منها لا يوثر في
متعلقات الاخری لعدم الآلة ای يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة
بالقلب لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلک الافعال وکذا العکس وقال
مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيها معًا دون القدرة العضوية فانها
تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندی من المعتزلة
وکثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معًا واجمعت المعتزلة
علی ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات علی تغا
الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم علی انه لا يقع بتلک القدرة الواحدة
مثلان فی محل واحد فی وقت واحد ووفق الامام الرازی فی المباحث المشرقية
بين مذهبی الاشعری والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعری اراد بالقدرة القوة

۲۵۱

المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزاراد وا بالقدرة مجرد القوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين المذهبين لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير موثرة فكيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة لشرائط التاثير الا ان يقال المراد بشرائط التاثير الشرائط التي جرت العادة بوجود الفعل المقدور عندها **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشروط في التكليف الى مُمكِنَة بصيغة اسم الفاعل من التمكين مفسرة بسلامة الالات وصحة الاسباب وهو اي تفسير الممكنة بسلامة والصحة تفسير باللازم لان القدرة الممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الالات وصحة الاسباب وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة في التوضيح لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب والمصنف في الحاشية انه لا حاجة اليه لجواز ان يحمل التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على المشي كعدم تضرر بعض بالصوم في السفر والى مُيَسِّرَة بصيغة اسم فاعل من التيسير فاضلة اي زائدة عليها اي الممكنة لزيادة صحة اسباب اليسر فيها على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

قوله وهو تفسير منه آه لانها ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا ولا شك ان سلامة الالات وصحة الاسباب لازم لها ودليل لوجودها فاقيمت

٢٥٢

[illegible] ما كان من الممكنة [illegible] التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على المشي كعدم تضرر بعض بالصوم في السفر [illegible] منه رح

البسر لحصول السهولة فی الاداء باشتراطها ولهذا شرطت فی اکثر الواجبات
المالية لا البدنية لان اداءها اشق علی النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس
فی حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختیار امر شاق و الاولی ای القدرة
الممكنة الكان الفعل بها ای بهذه القدرة مع العزم ای مع ارادة الفعل
غالبا علی الظن كوقت الصلوة قبل التضييق فلو جب علی القادر الاداء
للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عینا ای عین ذلك الفعل لا خلفه
فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلا او نسيها حتی
انقضی وقت ادائها لم یأثم و وجب القضاء الكان له ای لهذا الواجب
خلف والا ای وان لم یكن له خلف كصلوة العیدین مثلا فلا قضاء ولا
اثم وان قصر بتفویت الواجب بان جاء وقت الصلوة مثلا ولم یؤدها
عمدا من غیر نوم ولا نسیان مع التذكر اثم هذا القادر مطلقا سواء كان
لهذا الواجب خلف او لا و یجب القضاء مع الاثم ان كان له خلف وان لم یكن
الفعل بها مع العزم غالبا علی الظن وجب الاداء للفعل لا لعینه بل
لیترتب القضاء ای لیظهر الوجوب فی القضاء فانه فرع وجوب الاداء
عند المحققین كذا فی التقریر كالاهلية فی الجزء الاخیر من الوقت بحیث
لا یسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغیر فی الجزء
الاخیر من وقت الصلوة بحیث لا یسع اداءها فالصلوة واجبة علیهم لا
لادائها بل لقضائها وهذا مذهب جمهور الحنفية خلافا لزفر فانه یقول ان
قضاء الصلوة لیست بواجبة علیهم فلا وجوب للاداء علیهم عنده لاعتبار

اى لا عتبار زفر فی وجوب القضاء الاہلیۃ قدر ما یحتمله الاداء ای فی
مقدار الوقت الذی یحتمله الاداء فعند فوت الاداء فیه یجب القضاء عنده
و فی التحریر لابن الهمام استند لالاً علی مذهب جمهور الحنفیۃ ورداً
علی زفر لانه لا قطع بالاخیر لامکان الامتداد للوقت بایقاف الله تعالی
الشمس یعنی لا قطع بان ذلک الجزء الذی تثبت فیه الاهلیۃ آخر الاجزاء بل
کل جزء یتوهم معه انه لیس اخرا فای جزء کان منه مسلمة الات الفعل یجب
عنده التکلیف اقول رد ما فی التحریر یلزم مما فی التحریر ان لا قطع بالتضییق
ای یکون الوقت مضیقا لقیام احتمال الامتداد والحال انه قد یقطع
التضییق بوصول الشمس الی قریب من الافق بالضرورة کما هو ظاهر علی الکل
فعدم القطع بالتضییق باطل والا یلزم اجتماع النقیضین و لبطلان اللازم
یستلزم بطلان الملزوم و لا یخفی علیک انه لو التزم ان لا قطع بالتضییق و
تمنع الضرورة فای دلیل علی خلافه بل الظاهر ان الحرکة الفلکیۃ الثابتة
علی ما یراه الفلاسفة فالقطع بالاخیر والتضییق ثابت البتة لانه لا یمکن قیام الشمس
والامتداد فی الاوقات علی ما ثبت عندهم بالدلائل المذکورة فی الهیئة
والا فلم یظهر ما یدل علی ان الحرکات الفلکیۃ دائما علی نسق واحد لا بالعقل
ولا بالشرع بل العقل یجوز السکون و بطوء الحرکة فی کل لمحة و ایضا اقول فی الرد

الامتداد بازدیاد الاجزاء فیتسع الوقت حینئذ و لا نزاع فیه
ای فی اتساع الوقت بل النزاع فی التضییق اذ الکلام فی الجزء الاخیر علی تقدیر
الازدیاد لم یبق الاخیر اخیرا او الامتداد بالمد والبسط فی الجزء الاخیر

لا بازدياد وجزء آخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزى

لانه قد امتد وانقسم وهم مصرحون بتألف الوقت من الاجزاء التي لا تتجزى

ويرد عليه انا نختار ان الامتداد بالازدياد واما قوله لا نزاع فيه ان اراد

انه لا نزاع في الاتساع الوقوعي فمسلم لكن لا يلزم من امكان الامتداد

بالازدياد الا امكان الاتساع لا وقوع الاتساع وان اراد انه لا نزاع

في الاتساع الامكاني فممنوع فان الكلام في الجزء الاخير المظنون لا المجزوم وعدم

بقاء الاخير اخيرا بعد الازدياد لا يضر لكونه اخيرا باعتبار الظن قبل الازدياد و

ايضا اقول في الرد المناط للتكليف هو الاخير الواقعي من الوقت

لا الاخير العلمي الذي يقطع انه اخير وان لم يوجد في الواقع ويرد عليه

انا لا نسلم ان المناط هو الاخير الواقعي لا العلمي كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع

وعند الوقوع لا وجود للتكليف وفيه ما فيه من ان قبلية التكليف عن وقوع

الفعل لا عن الوقت المتسع للفعل فالاولى ان يقال في

توجيه كلام جمهور الحنفية لا قطع بانقضاء الاخير من الوقت لامكان

البقاء للاخير فيتسع الواجب فيه ولما كان يرد ان البقاء لا ينفع لان الطاهر

يحكم بان الفعل الممتد كيف يسعه الجزء الاخير اذ الطباق الكبير كالصلوة على

الصغير كالجزء الاخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان الطباق

الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع مستندا بان مراتب السرعة

غير واقفة عند حد وهذا البيان كله حاصل لا التحقيق فانه لا يلزم من البيان

الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا

١ فالاولى ان يقال الخ ان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالاول التصديق بانه بعد قطعنا القطع بالاخير نقطع القطع بوجود الاخير لا القطع بانقضائه ولذلك لا قطع القطع بنفاذه الاخير فتامل ١٢ منه رح

٢٥٥

٥ ربما يمنع آه جاز ان يراد بالمنع ما ذكره الفلاسفة في الحركة السريعة والبطيئة مع ان البطوء ليس لتخلل السكنات ان الزمان الواحد منطبق عليهما فتفكر ١٢ منه رح

والحق فی تقریر الکلام لتوجیه قول جمهور الحنفیة القول بترتب القضاء اما علی
نفس الوجوب لا علی وجوب الاداء کما فی النائم الی مضی وقت الصلوة و
حاصله علی ما ذکره نظام الملة والدین فی الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب
وهو لا یقتضی القدرة کما فی النائم والمغمی علیه فالجزء الاخیر فیه تجب الصلوة
باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحکم الی القضاء او علی وجوب
جزء من الاداء کما فی النفل اذا افسد لان النفل بعد الافساد انما
وجب قضاؤه صیانة لما وجب علیه بعد الشروع وهو الجزء المؤدی وکذا
فی الجزء الاخیر من الوقت وان لم یجب فیه اداء الفعل بتمامه لعدم سعته
لکن یجب فیه جزء من الواجب واذا لم یات بجزء من الواجب فیجب
علیه القضاء اداء الحق ما وجب الا ان الوجوب فی النفل بالشروع وههنا
قبله فتدبر لعله اشارة الی انه لا دلیل علی وجوب جزء من الواجب
لان الشرع انما امرنا بالکل واما القدرة الثانیة وهی القدرة المیسرة
التی یوجب یسر الاداء علی العبد ما ثبت الامکان بالقدرة الممکنة فیتعلقبه
بها ای بهذه القدرة الوجوب ویشترط لبقاء هذه القدرة لبقاء الواجب
فما دامت القدرة باقیة یبقی الوجوب واذا فاتت هذه القدرة سقط
الواجب عن الذمة ولم یبق واجبا بخلاف الممکنة اذ لفواتها لا یسقط الواجب
عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم یقدر اصلا بقی الذمة مشغولة و
یواخذ فی الآخر ولذا حکموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة
ممکنة وکذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فیها قدرة ممکنة

ذ لا اعتناء الا من الغنى كذا فى شرح اوستاذ الاوستاذ و ذكر التفتازانى
فى التلويح ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداثه كانت
شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود
ولبشر الوجود لايلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة
الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة
العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى
العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا
شرط لبقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى كالزكوة
فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المودى فى الزكوة شئ قليل
من كثير لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتين مرة بعد الحول ولهذا
اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكوة بالهلاك
اى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن يعنى بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول
ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعى
واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففى
صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته او يلقيه فى البحر قد انتفت القدرة
الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان

٢٥٧

التعدى ونظم اللفظ ١٢ منه رح

نظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديراً زجراً على المتعدي ورد المقصده
من ارتفاق السخي الواجب عن نفسه ونظر للفقير وانتفى وجوب الزكوة بالدين
يعني اذا كان صاحب المال مديونا لم تجب عليه الزكوة اذ المال حينئذ مشغول
بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر **مسئلة** لا تشترط القدرة
الممكنة للقضاء اي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا
اي عند الحنفية فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه
الحج لان الحج يجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به
على هذا السفر غالباً لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لتحقق
التكليف لا غير وقد تحقق اتجاه التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة
ووجوب القضاء والتكليف به ليس وجوبا متجددا وابتداء تكليف بل هو
بقاء ذلك الوجوب الذي كان للاداء وبقاء للتكليف الاول لاتحاد
السبب اي سبب وجوب القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء
انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجوبه
بقاء وجوب الاداء لا وجوب آخر غيره لا يجب تكرر القدرة التي هي شرط
الوجوب لعدم تكرر المشروط واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطاً لوجوب القضاء
يجب في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الواجبات كالصلوة
والصوم مع عدم القدرة وايضاً لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة
غير قدرة الاداء لم يأثم المكلف بالترك اي بترك القضاء بلا عذر

قوله وانتفى الخ يعني لما كان الدين مانعا من وجوب الزكوة تبين ان الزكوة كان ما يشترط في القدرة الميسرة ...

٢٥٨

...

مجوز للترک لمن فات عنه الصلوة مثلا فترک قضاءها الی آخر وقت
المجوزة بلا عذر بناء علی ان القضاء موسع ینبغی ان لا یاثم لان الوقت
الآخر وقت ضیق لا یسع الفعل فیه فقد فاتت القدرة فالقضاء غیر واجب فترک غیر الواجب
لا یفضی الی الاثم وقد اجمعوا علی التاثیم ای تاثیم التارک للقضاء
بعد ما فات عنه الاداء ولا یخفی علیک ان القدرة الممکنة للقضاء عند
الشارطین لیست بشرط للقضاء فی جمیع اوقات القضاء بل فی بعض
اوقاته وقد تحققت فی صورة الترک بلا عذر فالتاثیم لتحقق قدرة متجددة
ثم کان یرد علی عدم اشتراط القدرة للقضاء انه یفضی الی تکلیف ما لیس
فی وسع العبد وقد قال الله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها اجاب
بقوله فیخص لا یکلف الایة بالاداء وقد خصصه بالاداء نصوص
قضاء الصوم لقوله تعالی فعدة من ایام اخر وقضاء الصلوة
لقوله علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان
تلک النصوص شاملة للقادر وغیره اقول فی رد هذا الدلیل اذا
وجب الواجب کالصلوة فی الجزء الاخیر من الوقت بان صار
اهلا فیه فالاداء غیر مقدور له وعدمت القدرة فی القضاء بان مات
قبل القضاء فالتاثیم لازم علی مذهب الحنفیة وهو مشکل لعدم
تقصیر المکلف فی الاداء لانه غیر مقدور له والتاثیم بترک الواجب انما یتفرع
علی التقصیر ولکون تاخیر القضاء جائزا لان القضاء موسع ولا تاثیم بالجائز
ویقال فی توجیه الاثم ان مدار الاثم علی نفس الوجوب لا علی وجوب الاداء

كما فهم المعترض ففي الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس
الوجوب متحقق وهو قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب
الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله
وعلى هذا فالتحقق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتامل انتهى ولقائل ان
يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه
بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لئلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع
على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه
ذلك كذا في شرح نظام الملة والدين **مسئلة** فهم المكلف
الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون
والسكران وغيرهم عندنا اي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية
والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي عضد في
شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه
الامتثال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم
ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكره التفتازاني في شرح الشرح والابهري في حاشية
شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

فهم المكلف اي يتصور المكلف قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا ان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار منه رحمه الله

والمعلوم علی الآخر فی المحقق کذا ذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر

واما لزوم عدم تکلیف الکفار فلان الکفار لا یصدقون بالخطاب کذا ذکر العلامۃ

فی حاشیۃ شرح الشرح وقیل اشتراط الفہم للتکلیف منقوض بالتکلیف

بمعرفۃ اللہ وتقریر النقض علی ما ذکرہ الامام ان التکلیف بہا حاصل بدون

العلم بالامر وذلک لان الامر لمعرفۃ اللہ تعالی وارد فلا جائز ان یکون واردا

بعد حصولہا لامتناع تحصیل الحاصل فیکون واردا قبلہ وحینئذ فیستحیل

الاطلاع علی ہذا الامر لان معرفۃ اللہ تعالی بدون معرفۃ اللہ تعالی مستحیل

فقد کلف بشیٔ وہو غافل عنہ واجیب عن ہذا النقض فی حاصل تاج الدین

الارموی والمنہاج للبیضاوی بان وجوب معرفۃ اللہ مستثنی من ہذا الاشتراط

لقیام الدلیل علیہ والمدعی فہم المکلف الخطاب شرط التکلیف الا فی اول

الواجبات وہو معرفۃ اللہ تعالی وذکر التفتازانی فی شرح الشرح فعلی ہذا

ای علی ارادۃ تصور الخطاب قدر ما یتوقف علیہ الامتثال من فہم الخطاب

لا التصدیق بہ لا حاجۃ الی استثناء التکلیف بالمعرفۃ لان تصور الخطاب یمکن

حصولہ بدون حصول معرفۃ اللہ تعالی واجاب ابن التلمسانی ثم القرافی بان الامر

بالمعرفۃ التفصیلیۃ یرد بعد المعرفۃ الاجمالیۃ ووافقنا فی الاشتراط بعض

المجوزین لتکلیف المحال ایضا لان تکلیف المحال قد یکون للابتلاء وہو معدوم

ہہنا نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرحہ وفی البدیع ووافقنا

اکثر المجوزین والمفہوم من کلام الامام فی المحصول والبیضاوی فی المنہاج ان

القائلین بجواز التکلیف بالمحال جوزوا تکلیف الغافل لکن الاسنوی فی

شرح المنهاج لتعقبهما بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعري ههنا
قولان نقله ابن التلمساني وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
الوقوع اى وقوع الفعل منه اى من المكلف امتثالا اى لاجل
وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتلاء
اى لاجل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيته كما يراه قائل التكليف
بالمحال وهو اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له به
اى بالطلب محال لانه اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء فرع العلم
اى علم ذلك المطلوب لان طلب شئ من شخص وهو لا يعلمه باطل ضرورة و
طلب المحال محال على ما مر في المسئلة الاولى من الباب الثالث فتكليف
ما لا فهم له يكون محالا وذكر الاوستاذ الاوستاذ في الشرح وهذا لا ينتهض
من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رايهم ان طلب المحال محال فلا يمكن
ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم و
هذا منتف ممن لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتامل وفي
في قوله فتامل لعله اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام
الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر قيل في حاشية شرح المختصر
لميرزاجان اللازم من الدليل المذكور ان التكليف اى تكليف من لا الفهم
بشرط عدم الفهم اى عدم فهمه محال لا في زمان عدمه اى عدم
الفهم اذ الفهم في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم
في زمان عدم فهمه تكليفا بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

عدم الفهم اقول فی جواب ما قیل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب و الامر
وکذا بالفعل المامور به من ضروریات حقیقة التکلیف ضرورة
تصوره لامتثال اولا ابتلاء فوجوده ای وجود التکلیف بدونه
ای بدون العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال و
المحال محال فی جمیع الاوقات فالتکلیف بدون الفهم محال فی وقت
عدم الفهم وان کان الفهم ممکنا فی وقت عدمه لان استحالة التکلیف لم یتوقف
علی استحالة الفهم بل علی فقدانه واستدلال فی مختصر ابن الحاجب و
تحریر ابن الهمام وغیرهما بدلیل مزیف علی ان الفهم شرط التکلیف بانه لو صح
تکلیف من لا یفهم لصح تکلیف البهائم من الخیل والبغال والحمیر وغیرها
اذ لا مانع عن التکلیف یقدر ویتخیل ای یتصور فی البهائم الا عدم
الفهم وهو ای عدم الفهم لا یمنع عن التکلیف عند من لا یشترط الفهم للتکلیف قیل
فی شرح الشرح ان هذا ای عدم کون مانع یقدر فی البهیمة غیر عدم الفهم معلوم
بالضرورة علاوة والمنع بانه لا یجوز ان یکون بانتفاء شرط آخر وقیل فی حاشیة
میرزاجان لتزییف هذا الاستدلال یمکن ان یقال هذا ممنوع بل لعل المانع
عن التکلیف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المکلف به
ولا نزاع فی اشتراطه ای فی اشتراط اصل الفهم واستعداده لا یوجد
اصل الفهم واستعداده فی البهائم بخلاف ذوی العقول فقیاس البهائم علی
ذوی العقول قیاس مع الفارق اقول لا یصح انه لا نزاع فی اشتراطه
بل فیه ای فی اشتراطه نزاع ایضا فان المنازعین فی اشتراط

فی التحریر بان اللازم استحالة الامتثال وذلک لا یوجب استحالة التکلیف او غایته تکلیف المستحیل وما فی شرح الشرح ان فی تمام الدلیل علی من جوز التکلیف بالمحال نظر فتدبر ۱۲ منه رح

قوله نزاع ایضا آه علی ان الکلام فی تعلق التکلیف تنجیزا لا تعلقا کما فی المعدوم والصبی فلا استعداد للفهم مع عدم الفهم لا یمنع فتامل ۱۲ منه رحمه الله تعالی

الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له
ليس بابعد من التكليف بالمحال فهم لا يمتنعون عن تجويز تكليف من لا استعداد له
قال استاذ الاستاذ في الشرح هذا غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت
النزاع بل لابد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له بل
الحق في ترتيب هذا الاستدلال على دابهم اي على راي المجوزين للتكليف
بالمحال منع بطلان التالي يعني قوله لصح تكليف البهائم بانا لا نسلم
عدم صحة تكليف البهائم فان تكليف البهيمة بشيء ليس ابعد من تكليف
الانسان بالجمع بين النقيضين واذ جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا
ذلك قال استاذ الاستاذ في الشرح واما على ما هو الحق في الواقع
فلا مساغ للمنع فان بطلان التالي ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا انه لا نزاع
فيه قال التقي السبكي في شرح المنهاج الحق الذي يرتضيه مذهبا ان من
لا يفهم الخطاب لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه على ان عدم
استعداده اي استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر
كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مؤلفة من جواهر فردة لا غير والروح ايضا
جسم مؤلف منها عند اكثرهم لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانه لا قصور من
جهة القابل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على احد
يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد في الانسان تحقق في البهيمة والصانع
ان كل شيء يخلقه الله تعالى اختيارا لا ايجابا محل تامل فان
الله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شيء قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة

فاہمۃ ففی البہیمۃ استعداد الفہم فتامل اشارۃ الی انہ یمکن ان یقال المنفی
ہو الاستعداد العادی لا الاستعداد الغیر العادی فیجوز ان یکون المانع
عن التکلیف فی البہیمۃ عدم استعداد الفہم علی سبیل العادۃ لاعقلاً والذین ذہبوا
الی عدم اشتراط الفہم فی التکلیف قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم اولاً
لو کان فہم المکلف الخطاب شرطاً لصحۃ التکلیف لم یقع تکلیف من لایفہم و
قد وقع تکلیف من لایفہم لانہ کلف السکران حیث اعتبر طلاقہ
فلو طلق امرئتہ فی حالۃ السکر لطلقت وقتلہ فلو قتل نفسا فی حالۃ السکر وجب علیہ
القصاص او الدیۃ واتلافہ فلو اتلف مال الغیر وجب علیہ الضمان کما نص علیہ
الآمدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وابن الہمام فی التحریر وایلاءہ
فلو قال لامرئتہ واللہ لااقربک اربعۃ اشہر فی حالۃ السکر کان مولیا مع ان السکران
فرد من افراد من لایفہم قلنا فی جواب ہذا الاستدلال ان اعتبار طلاقہ وقتلہ
واتلافہ وایلاءہ لیس من قبیل التکلیف بل ہو ای ہذا الاعتبار من قبیل
ربط الاحکام والمسببات باسبابہا یعنی اذا وجد السبب وجد
المسبب کاعتبار قتل الطفل واتلافہ فانہ سبب لوجوب الدیۃ والضمان من
مالہ علی ولیہ وہو غیر مکلف بہ قطعاً بل کالصوم ای کربط وجوب الصوم
بشہود الشہر وان لم یکن مکلفاً بالاداء کالحائض فاذا صدر الطلاق او
غیرہ من التصرفات عن السکران وقع ولزم ذلک شرعاً وضعاً لزوم الصوم
بشہود الشہر من غیر ان یکون مکلفاً بہ فی حالۃ السکر اقول فی رد ہذا الجواب بان
ہذا الجواب یشکل بصحۃ اسلامہ ای اسلام السکران وقد کان الاسلام

حاشیہ:

۱؎ قولہ فتامل اشارۃ الی انہ یمکن ان یقال المنفی ہو الاستعداد العادی الخ منہ

۲؎ قولہ ربط المسببات الخ ای لیس ہذا التکلیف لعدم الفہم بل ہو من قبیل ربط الطلاق بل لزم ذلک شرعاً وضعاً لزوم الصوم بشہود الشہر ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالیٰ

واجبا عليه واسلام ادا للواجب والادا فرع التكليف وشكل ايضا بان
الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الروياني
في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من محرم كالخمر
اعلم ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر
الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب
وقد يكون محظورا وحراما كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او
من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك
حتى اشتد فالقسم الاول من السكر كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق
والعتاق والقسم الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التنقيح و
والتفتازاني في التلويح مكلف زجرا له عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازاني
في التلويح وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف
تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا فيصح عباراته اي عبارات السكران و
ما يتكلم به من الطلاق لزوجته والعتاق لعبده وامته وغيرهما من البيع والاقرار
وتزويج الصغائر والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء
شرب مكرها او طائعا فلزمه الاحكام المرتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة
في الطلاق وحرية العبد والامة في العتاق الا الردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة
الكفر لا يرتد استحسانا لعدم القصد للسكران لان الاعتقاد لا يرتفع الا
بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة تعتبر فيها القصد وهي
حالة الصحو فكانه اي الردة من السكران لزوم للردة لا التزام لها ولزوم الكفر

ليس بكفر بل التزامه فلزوم الردة ليس بردة بل التزامه ترجيحا لجانب الاسلام

وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضا بانه

تكليف لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت فنعتبر طلاقك

وعتاقك واتلافك فان اردت ان تامن من هذه فاياك والاسكار فتامل انتهى

والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم

ثانيا مطابقا لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشريعة في

التنقيح وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غيرها قال الله تعالى لا تقربوا

الصلوة الاية يعني وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حال السكر

بالنزاك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن هذا الاستدلال

ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم للخطاب

بل فيه اي في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب

في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشرين بالصلوة

حالة السكر ومباشرتهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب

في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اي الفهم في الجملة حده

اي حد السكر في حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهذيان لا بالهذيان

الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتبار ابي حنيفة

عدم التمييز اي زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف

الارض من السماء في الحد اي في حد السكر الموجب للحد اي العقوبة المرتبة

على الشرب احتياطا اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم

قوله بل فيه دليل اه اي لا دليل على التكليف حال عدم الفهم للخطاب بل فيه دليل ١٢ منه رح

فيندرء به الحد كان مبناه اي مبنى الحد على الدرء اي الدفع حتى الامكان
اما في وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايضاً عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد
بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ولما كان يرد انه اذا كان في
الآية دليل على ان السكر لا ينافي الفهم فما معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
في آخر هذه الآية فانه يدل على ان السكارى الذين خوطبوا بترك الصلوة
حالة السكر غير عالمين ما يقولونه اجاب بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون
حتى تتيقنوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكارى
الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر غير فاهمين ما يقولون به لان العلم والفهم
مترادفان فينافي السكر الفهم واذا كان معنى العلم اليقين فلا ينافي السكر مطلق
العلم الذي هو مرادف للفهم بل ينافي العلم اليقيني هذا الذي ذكرنا تاويل
فان العلم في اللغة اليقين الواقعي ولا مضائقة فيه لا التفسير فانه بالراي حرام و
والقوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال التزموا
التاويل في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بانه اي بان قوله
تعالى لا تقربوا الآية نهي عن السكر لا عن الصلوة حالة السكر لان النهي
اذا ورد على امر هو واجب شرعاً وقد قيد بامر غير واجب انصرف النهي الى
غير واجب فالنهي في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهيا
للسكران عن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى نهي الصاحي عن السكر و
اذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعي وقد قيد انصرف النهي الى القيد
كما في قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر

قوله بانه نهي عن السكر يعني الآية لا تشربوا السكر فتقربوا الصلوة سكران فالنهي انما هو من تناول المسكر وبطلان الصلوة

فالمعنى لا تسكر واحتى تصلوا سكارى كقولهم لا تمت وانت ظالم اى

لا تظلم فتموت ظالما هذا اى خذ ذا **مسئلة المعدوم**

اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد فى الاستقبال مكلف و هذه العبارة احسن من قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مامورا و قول ابن الحاجب الامر يتعلق بالمعدوم لان التكليف اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى فى المنهاج المعدوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر و هذا مذهب الاشاعرة خلافا للمعتزلة بل لسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامدى فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن امير الحاج فى التقرير والمراد من تكليف المعدوم التعلق العقلى وهو ان المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من غير تجدد وطلب آخر فى الازل بما يفهمه و يفعله فيما لا يزال لا التعلق التنجيزى اى ليس المراد من تكليف المعدوم تنجيز التكليف فى حال العدم بان يطلب منه الفعل فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم كذا ذكر ابن الحاجب فى المختصر والقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول وليس معنى كون المعدوم مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز ان يكون الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر هذا لفظه و ذكر الامدى نحوه فقال التكليف معناه قيام الطلب القديم بذات الرب سبحانه و تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده و تهيئه لفهم الخطاب فاذا وجد و تهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والدليل

قوله المعدوم

اى المعدوم الذى علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من غير تجدد و طلب آخر فى الازل بما يفهمه و يفعله فيما لا يزال ١٢ منه رحمه الله تعالى

لنا ای للاشاعرة علی مذہبہم ان المعدوم یتعلق بہ التکلیف والا ای وان لم
یتعلق التکلیف بالمعدوم لم یکن التکلیف ازلیا ثابتا فی الازل لتوقفہ
ای لتوقف التکلیف علی التعلق ولو عقلیا فالتعلق لا ینفک عن التکلیف
سواء کان التعلق من حقیقۃ التکلیف وجزءا لہ کما یشعر بہ کلام ابن الحاجب
فی المختصر او من لوازمہ واذا لم یتعلق التکلیف بالمعدوم لم یتعلق التکلیف
فی الازل لان المتعلق معدوم فکان التعلق حادثا واذا کان التعلق
حادثا کان التکلیف حادثا لا ازلیا وھو ای التکلیف ازلی لان کلامہ
تعالی ازلی لامتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالی ای لو لم یکن
الکلام ازلیا لکان حادثا وھو صفۃ لہ تعالی فیکون قایما بذاتہ تعالی
فیلزم قیام الحوادث بذاتہ تعالی وھو ممتنع ومن کلامہ امر ونہی وخبر وغیرہا
والامر والنہی تکلیف فیکون التکلیف ازلیا وقد اختلفت العلماء فی الکلام
فقالت المعتزلۃ ان کلامہ تعالی عبارۃ عن المنتظم من الحروف والاصوات
المسموعۃ الدالۃ علی المعانی المقصودۃ وھو حادث غیر قائم بذاتہ تعالی ومعنی
کونہ متکلما انہ خالق الکلام فی بعض الاجسام واحترز بعضہم من اطلاق
لفظ المخلوق علیہ لما فیہ من ایہام الخلق بمعنی الافتراء وجوزہ الجمہور منہم
ثم المختار عندہم وھو مذہب ابی ہاشم ومن تبعہ من المتاخرین انہ من جنس
الاصوات والحروف ولا یحتمل البقاء حتی ان ما خلق برقومہ فی اللوح المحفوظ
او کتب فی المصحف لا یکون قرآنا وانما القرآن ما قرءہ القاری وخلقہ الباری
من الاصوات المنقطعۃ والحروف المنتظمۃ وذہب الجبائی الی انہ من جنس

غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتب بكتابتها ويبقى
عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان
ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها و
لا يبطل ببطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوثه ومنعوا كون كل صفة قديمة
وقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته
تعالى لا اول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل
بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه
الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق
بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا وناهيا اوصاف لا انواع كما ان الجوهر
في نفسه واحد وان كان مشتملا على اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول
للاعراض وفيه ما فيه اشارة الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المعتزلة
والكرامية فانهم قائلون بحدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذاهبون
الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا استدلالا على مذهبهم بان المعدوم
لو كان مكلفا يلزم امر ونهي من غير متعلق موجود للامر والنهي و
ذلك اللازم اي الامر والنهي من غير متعلق موجود سفه فان الطلب من
المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وعبث لان المقصود من التكليف
الامتثال وهو غير متصور من المعدوم فالآمر والناهي كمن جلس في داره

١٧٤م
مذكور في الكلام
من
رحمه الله تعالى

وامر ونهي من غير حضور مامور ومنهي ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس
ما هو سفه وعبث لانه منزه عنهما بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك
سامعًا مامورا يعمل به وينقله الى المامورين المتاخرين قلنا في جواب
هذا الاستدلال كما هو المشهور من الجمهور نص عليه التفتازاني في شرح المقاصد
والفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر بانا لا نسلم لزوم السفه والعبث
وانما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب للفعل من المعدوم
في الازل تنجيزا بان ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفا
واما لو كان الطلب ممن سيكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود
فلا يلزم السفه والعبث كامر الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اي
في حق المعدومين في زمانه الشريف من المكلفين الذين يولدون الى يوم القيامة
وبهذا الجواب اندفع ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان ان
تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة
وان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للامر
والنهي وذلك اي اندفاع ما قيل لان الامتناع اي امتناع تحقق
التعلق بدون تحقق المتعلق في الخارج في التعلق التنجيزي وهو يكون
بالطلب تنجيزا وهو في تعلق الامر والنهي بالمعدوم ليس بمراد واما التعلق
العقلي الذي هو المراد وتحقق في الازل لا امتناع لتحققه بدون تحقق المتعلق
في الخارج فيكفي له اي للتعلق العقلي العلم بالمتعلق فتدبر لعله اشارة
الى انه يلزم من هذا ان الكلام الازلي الذي هو كلام نفسي لا يكون فيه تنجيز التكليف

والكلام اللفظي فيه تنجيز التكليف فكيف يصح تصريحهم بان النفسي مدلول اللفظي
قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان في رد استدلال الذاهبين الى ان
المعدوم ليس بمكلف السفه والعبث من صفات الافعال والكلام النفسي
عندهم اي عند الاشاعرة من قبيل الصفات اي الذاتية لا من صفات
الافعال فلا يتصف الكلام النفسي بهما اي بالسفه والعبث اقول في جواب
هذا الرد انا لا نسلم ان الصفات مطلقاً لا تتصف بالسفه والعبث بل بعض الصفات
ايضا تتصف بهما كيف والامر طلب اي طلب الفعل من المامور والطلب
يتصف بهما اي بالسفه والعبث اجماعا بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله الكلام
النفسي لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازي قال ان كلامه تعالى في الازل خبر و
مرجع الجواب اليه لان الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب
والنهي بالعكس وعلى هذا القياس كذا ذكر التفتازاني في شرح المقاصد وقال
بعض الاشاعرة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان
فلانا اذا وجد بشرط التكليف صار مكلفاً بكذا وكون الامر معناه الاخبار نقله
الامام في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب فجزم به صاحب الحاصل
فتبعه البيضاوي في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في الكتابين المذكورين
في اوائل الامر والنهي في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسئلة
السابعة عشر وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشر قال في المحصول
هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبرا لتطرق اليه التصديق والامر
لا يتطرق اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر لنفسه وهو سفه او غيره

وهو محال انه ليس هناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة
ونص على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والامام في المحصول وقيل انه
مقدم على الاشعري فعده من الاشاعرة على سبيل التسامح لتوافقه لهم لكني
لم اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه
على الاشعري ذهب اي عبد الله مستخلصا طالبا للخلاص عن اللزوم
اي لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا او
نهيا او غيرهما من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمني والترجي
والتحزن وانما يتصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما يزال بعد حدوث
التعلقات والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بين هذه الاقسام
وهذه الاقسام من الامر والنهي والاخبار وغيرها حادثة لتوقفها على
التعلقات الحادثة وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام
لكون الحدوث باعتبار قيده الحادث كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر
ابن الحاجب في المختصر انه اورد عليه اي على مذهب عبد الله بن سعيد
من قدم الامر المشترك وحدوث الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام
والكلام جنس لهذه الانواع ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما
فيستحيل وجود الكلام بدون نوع ما من هذه الانواع فلا يمكن قدم
المشترك مع حدوث الاقسام واجاب عبد الله بن سعيد عما ورد على مذهبه
وقد ذكر هذا الجواب من قبل عبد الله بن سعيد القاضي عضد في شرح المختصر
واختاره التفتازاني في شرح المقاصد والقوشجي في شرح التجريد بمنع انها

قوله ليس في الازل
اعلم ان الاشاعرة كلهم متفقون على ان كلامه في الازل واحد لكن جمهورهم على ان ذلك الواحد باعتبار تعلقه لشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر او على وجه آخر يكون امرا الى غير ذلك فهو في الازل متصف

٢٧٦

بهذه الاقسام ولا يتوقف على التعلقات ومنهم ابن سعيد فانه يقول ان هذه الاقسام قديمة
انه ليس بمتصف في الازل بشئ منها وانما يصير احدها فيما لا يزال [illegible]

ای ان ہذہ الاقسام انواعه ای انواع الکلام فقال لانسلم ان ہذہ الاقسام
انواع الکلام بل عوارضه ای بل عوارض الکلام بحسب التعلق
الحادث فالکلام لیس بجنس لهذہ الاقسام بل ہو معروض لها بحسب التعلق
ولیجوز خلوہ ای خلو الکلام عنه ای عن التعلق ولا یجعل التعلق من حقیقته
اقول فی رد ہذا الجواب بانه لا یدفع الایراد فان لنا ان نقرر الایراد بوجه آخر
بانا سلمنا ان ہذہ الاقسام لیست انواعا للکلام لکن لاشک انها اقسام للکلام
والکلام مقسم لها ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان کان
التقسیم باعتبار العوارض فیلزم علیه ای علی عبد اللہ القول بوجود
قسم ما بدون ہذہ العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون ہذہ العوارض
ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال کما علم فالقول بوجود المقسم بدون
ہذہ العوارض مستلزم للقول بوجود قسم ما بدون ہذہ العوارض وہو ای
وجود قسم ما بدون ہذہ العوارض لا یعقل لان قسما ما شیء مع عارض من
العوارض فوجود قسم ما وجود عارض ما فالقول بوجود قسم ما بدون ہذہ العوارض
قول بوجود عارض ما بدون عارض ما ووجود الشیء مع عدمه محال ولزمه
قدم قسم ما مع انه ای عبد اللہ بن سعید قال ان القدیم ہو المشترک
لا قسم ما ہذا خلف ای خلاف لما فرضه من قصر القدم علی المشترک فتدبر
لعله اشارة الی ان التقسیم بالنسبة الی العوارض علی نحوین تقسیم باعتبار العوارض
وتقسیم بعد عروض العوارض والفرق بین التقسیم باعتبار العوارض وبین التقسیم
بعد عروض العوارض ظاہر لا سترۃ فیه لان الاول تقسیم من بدو الامر والثانی

قوله انواع وجود ای وقول ان التقسیم باعتبار ... ان تقول ولا یخفی عروض ... العوارض ... بعد عروض الفرق بین ولما کان ... باعتبار ... العوارض ... المقسم بدون ... منه

۲۷۵

ان الحق المقصود فیه التقلب ... لکون کلا لا یعقل بوجودہ بدون قسم ما فتأمل ۱۲

منه رحمه اللہ تعالی

تقسیم بعد عروض العوارض لا من بدو الامر وهہنا تقسیم بعد عروض العوارض
ولما کان عروض العوارض ولما کان عروض العوارض فیما لایزال بحسب التعلقات
الحادثة لا فی الازل لزم ان لا یتحقق المقسم فیما لایزال بدون قسم ما واما فی الازل
قبل ما لایزال فلا عروض للعوارض فلا تقسیم ولا اقسام حتی یلزم من القول بوجود الشیء المنقسم بعد
عروض العوارض فی الازل بدون وجود الاقسام القول لوجود المقسم بدون قسم ما وایضاً
لا یکون المعدوم حینئذ ای حین لکانت الاقسام عوارض الکلام لا انواعه مکلفاً
اذ لا تکلیف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المکلف مع ان المعدوم مکلف وقد اجاب المصنف
عنه فی الحاشیة بقوله لعل ابن سعید یلتزمه فیندفع عنه یعنی لعل ابن سعید یلتزم عدم کون
المعدوم مکلفاً فیندفع ہذا الرد عن جوابه ورد بان ہذا فاسد لان اعتراض السفه
والعبث انما کان علی تجویز تکلیف المعدوم اذ عند انکار ذلک لا توجه للایراد
فلا یصح الاستخلاص عنه بہذا الوجه وقد کان ابن سعید انما قال ہذا الکلام مستخلصاً
عن الایراد المذکور ویدفع بان استخلاص ابن سعید بہذا عما یرد علی ازلیة الکلام
لا علی تجویز تکلیف المعدوم من لزوم السفه والعبث کما ہو الظاہر من شرح المواقف
وشرح المقاصد وشرح التجرید وغیرہا من الکتب الکلامیة وقد قرر بعض الشراح
کلام المصنف بانه ایضاً یلزم علی مذہب عبد اللہ بن سعید ان لا یکون المعدوم
حینئذ ای حین وجد الکلام ولم یصر امراً ونہیاً وغیرہما من الاقسام مکلفاً اذ لا تعلق
للکلام بفعل المکلف لعدمه فی الازل ووجوده فیما لایزال مع ان المعدوم مکلف
والذاہبون الی ان المعدوم لیس بمکلف قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم

٢٧٧

ثانيا بان تكليف المعدوم فرع قدم الكلام باقسامه وقدم الكلام باقسامه محال لانه
يلزم قدم عدم التناهي يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديمة اذ اقسام
الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو وضرورة ان
الاضافة تتغاير بتغاير المضاف اليه ومتعلقه معدوم غير متناه فاقسام الكلام
غير متناهية باعتبار عدم تناهي متعلقه فقدم الكلام باقسامه قدم اقسامه الغير
المتناهية وقدم بعض الامور المتناهية وان كان مذهبا لبعض العلماء لكن قدم
الامور الغير المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام
لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد
بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اي فان كلامه تعالى
صفة واحدة ازلية لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم
والقدرة صفة واحدة لا تتعدد والا تعلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تتعدد والا
تعلقاتها وانقسامه اي انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرهما
والافراد كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمرو بحسب التعلقات لا باختلا
الذاتيات والتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضا اعتباري وقدم الامور
الغير المتناهية الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية
الاعتبارية في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس بباطل هذا
اي خذ ذا **مسئلة** الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذي تمت
شرائط وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم تتم شرائط وجوبه بل انتفت
لم يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الآمر

قوله كالعلم والقدرة في تشبيه الكلام بالقدرة ايماء الى جواب ما قالوا لو كان كلام قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات كالعلم ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بكل فعل معا والجواب ان الشيء الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة كذا في المواقف ١٢ منه رحمه الله تعالى

قوله شرائط وجوبه يعني ان النزاع في شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا لوجوب الفعل اذ عند انتفاء شرط الوجوب لا يتحقق الوجوب ... التكليف اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب وذلك ظاهر ١٢ منه رحمه الله تعالى

انتفاء شرط وقوعه اي وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط
وجوبه فان الآمر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عنده وقته
اي عند دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء وعلم الانتفاء معتبر في وقت
الفعل لان العلم بالانتفاء في غير وقته لا مدخل له في توجه التكليف وعدمه كامر الله تعالى
رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اي بذلك الفعل ام لا
قال الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اي امام الحرمين نص عليه
التاج السبكي في جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف من امام الحرمين
وفي صورة الجهل من الآمر عن انتفاء شرط وقوعه كامر السيد عبده بخياطة
ثوب غدا جاهلا عن بقاء حياته الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غيرها
قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكر من انه ان جهل
الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبني اما على جعل المسئلة متناولة
لامر السيد مثلا لعبده او على المراد ان جهل الآمر بانتفاء الشرط لا ينفي صحة التكليف
بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الآمر هو الله سبحانه غير متصور انتهى
لا يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث في مسئلة
امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما
علم الله انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كلما لا يقع من المكلف فبانتفاء
شرط من شروطه من ارادة قديمة كارادة الله تعالى او ارادة حادثة
كارادة العبد واشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال

قوله قال الجمهور يصح خلافا للمعتزلة والامام اي الرازي استبعد هذا الخلاف من الامام امام الحرمين وقال السبكي ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه حين اطلاق التكليف كالحيوة والتمييز وهذا هو الذي خالف فيه الامام والثاني [illegible]

[illegible]

اما مستنده الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد الحادثة كذا قال الفاضل

ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر

وقوع الفعل الاختيارى للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهى ارادة الله

الله تعالى لان ما لم يشاء لم يكن وبالارادة الحادثة وهى ارادة العبد والالم يكن

اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع

الطاعات من العاصى مراد الله تعالى مع انتفائه ووقوع المعاصى منه ليس

مرادا له تعالى مع تحققه انتهى وقال التفتازانى فى شرح الشرح يعنى لا خلاف

فى ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف فى انه ارادة الله

او ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعنى قطب الدين الشيرازى فى شرح المختصر

من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حادثة على اختلاف القولين ضعيف انتهى

والله تعالى عالم بكل شئ فعالم بانتفاء الارادة التى هى شرط وقوعه وعلى صحة

التكليف بما علم الله عدمه وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله

انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين

ههنا مناقضة لما نقلوا هناك من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع

بالنظر الى الامكان الذاتى والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض

المحققين يعنى القاضى عضد عند نقل الاجماع حيث قال فى شرح المختصر

والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه

اى التكليف المذكور ممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتى

لا على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

٢٧٩

ای فیما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقته فی الوقوع ای فی وقوع التکلیف به
بعد الاتفاق والاجماع علی الصحة ای صحة التکلیف به وامکانه صحة ذاتية
وامکانا ذاتیا فالمراد بالصحة فی قوله هل یصح التکلیف به الوقوع وفی مسئلة الاجماع
الامکان الذاتی ولا یخفی علیک ان هذا الجواب لا یساعده کلام القوم فان الاسنوی
صرح فی شرح المنهاج ان التکلیف بما علم الله تعالی انه لا یقع جائز وواقع اتفاقا
والتفتازانی قال فی شرح الشرح بالترقی علی قول القاضی عضد والاجماع منعقد
علی صحته بل علی وقوعه فکیف یصح قوله الاجماع بالنظر الی الامکان الذاتی و
ولالة کلام بعض المحققین علیه ممنوعة کیف والظاهر ان ضمیر انه فی قوله وان ظن
قوم انه ممتنع لغیره انتهی راجع الی ما علم الله تعالی لا الی التکلیف ومنشاء غلط
المصنف ارجاع ضمیر انه الی التکلیف والحق فی دفع المناقضة التوفیق بین
نقل الاجماع المذکور وحکایة هذا الخلاف بما قال التقی السبکی فی شرح المنهاج
من ان ما علم انتفاء شرطه علی قسمین الاول ما ینبا درالذهن الی فهمه عین الطلاق
التکلیف کالحیوة والتمیز وهذا هو الذی خالف فیه الامام والثانی ما لا ینبا در الیه
کتعلق علم الله بان زید الایؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط فی وجود ایمانه
لکن السامع لا یقضی بامکان ایمان زید غیر ناظر الی هذا الشرط وهذا لا یخالف فیه
الامام ولا غیره وهو ما سبق نقل الاجماع علیه والدلیل لنا علی مذهب الجمهور
من صحة التکلیف بالفعل المذکور لو لم یصح التکلیف بالفعل الممکن الذی تمت
شرائط وجوبه وعلم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم یعلم احد من المکلفین
انه ای ان هذا المکلف مکلف قبل وقت الفعل یعنی لم یعلم احد قبل

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقوله قبل وقت الفعل متعلق

بقوله لم يعلم لجواز ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوع ذلك

الفعل كالحيوة والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيمكن ان يعلم الآمر

بانتفاء شرط من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف

على تقدير عدم الصحة محتملا ولا علم بشئ مع احتمال عدمه مع انا نعلم قبل

وقت الفعل بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله

اي قبل وقت الفعل وهو مختار امام الحرمين كما ذكره التقي السبكي

في شرح المنهاج وذلك اي الانكار المذكور باطل للاجماع الذي حكاه القاضي

ابو بكر الباقلاني ورواه ابن الحاجب في المختصر عن القاضي على تحقق الوجوب

اي وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اي قبل كون المكلف قادرا على

الفعل بدليل وجوب الشروع في الواجب الموسع والعمري بنية

اداء الواجب اجماعا وهو اي وجوب الشروع المذكور فرع تحقق الوجوب

واذا تحقق الوجوب يعلم المكلف اذ لا فائدة في التحقق بدون العلم وما قال

والدا وستنا ذا وظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول انتهى

لا افهم مراده لان الكلام في علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا في علم اهل

الاجماع بان التكليف او الوجوب يتحقق قبل الفعل مع العلم بالوجوب

يتضمن العلم بالتكليف فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع

على تحقق العلم بالتكليف قبل التمكن والذاهبون الى عدم صحة التكليف بما علم

عدم شرطه قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا بانه لو صح التكليف بالفعل

بما علم الآمر انتفاء شرطه لزم ان لايكون الامكان شرطا في التكليف لان ما علم عدم
شرطه اي ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح الشرح
غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتف اذ الامكان
شرط التكليف قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال الشرط الامكان العادي
اي الامكان الذي الذي هو شرط التكليف ان يكون مما يتاتى فعله عادة عند حضور
وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذي هو شرط وقوعه وهو استجماع
شرائطه بالفعل وهذا التصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب والقاضي
عضد بان الذي اختلف في كونه شرطا للتكليف بالفعل هو الامكان العادي وليس بيد
الامر على ما زعمه العلامة قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر من انه الامكان
الذاتي كذا افاد الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر فان عنوا بالامكان
في قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعي لانسلم انتفاء اللازم اذ الامكان
الوقوعي ليس بشرط للتكليف وان عنوا به الامكان العادي لانسلم الملازمة لان
عدم الشرط بالفعل لاينافي الامكان العادي اذ غايته عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اي الامكان العادي لاينافي الامتناع
لغيره وقلنا ايضا في الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
بجهل الامر بعدم الشرط حال عدم الشرط في الواقع اي بان يكون شرط
وقوع الفعل معدوما في الواقع ولايعلمه الامر فان عدم امكان الفعل الذي
عدم شرطه بالنسبة الى المامور مشترك بين ان يكون الامر عالما بعدم شرطه
كما في امر الله تعالى او جاهلا كما في الشاهد مثل امر السيد غلامه من غير تاثير العلم

الامر او جهله في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع فانه اي العلم
تابع للمعلوم ان كان المعلوم ممكنا يتعلق العلم بامكانه وان كان ممتنعا يتعلق
العلم بامتناعه بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ عند
عدم الشرط يمتنع وجود المشروط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط فيلزم ان لا يصح
التكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فانتقض
الدليل والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال
على مذهبهم ثانيا بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه
صح التكليف به مع علم المامور المكلف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم صحة
التكليف بالفعل الذي علم المامور انتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل
في الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط وبين
ما اذا علم المامور بانتفاء الشرط فلا يصلح مانعا اذ لو كان مانعا في صورة علم المامور
لكان مانعا في صورة علم الامر وفي صورة علم الآمر ليس بمانع عندكم فلا يكون
مانعا في صورة علم المامور واللازم وهو صحة التكليف بالفعل مع علم المامور
بانتفاء شرطه باطل اتفاقا اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المامور بانتفاء
شرط الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال بانا لا نسلم ان المانع من
التكليف في صورة علم المامور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول
بل ههنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المامور بانتفاء الشرط
وهو الابتلاء بخلاف ما اذا جهل المامور وعلم الامر فانه يمكنه الفعل بوجود الشرط
بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعا وعاصيا بالعزم على الفعل

٢٨٢

و الترک و بالبشر والکراہۃ لہ فحصل الابتلاء و بالجملۃ عدم التکلیف فی صورۃ علم المامور بانتفاء الشرط لانتفاء الفائدۃ ای فائدۃ التکلیف **مسئلۃ**

اسلام الصبی العاقل صحیح وان لم یکن مکلفا بہ لکون العقل الکامل معتبرا فی التکلیف وکون اصل العقل کافیا فی الصحۃ بدلیل اسلام علی رضی اللہ عنہ اخرج البخاری فی تاریخہ عن عروۃ قال اسلم علی وہو ابن ثمان سنین والحاکم من طریق ابن اسحاق انہ اسلم وہو ابن عشر سنین وعن ابن عباس رض دفع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرایۃ الی علی یوم بدر وہو ابن عشرین سنۃ وقال صحیح علی شرط الشیخین قال الذہبی ہذا نص علی انہ اسلم و لہ اقل من عشر سنین بل نص علی انہ اسلم وہو ابن سبع او ثمان سنین وقال شیخنا الحافظ فعلی ہذا یکون عمرہ حین اسلم خمس سنین لان اسلامہ کان فی اول البعث ومن البعث الی بدر خمس عشرۃ فلعل فیہ تجوزا بالغاء الکسر الذی فوق العشرین حتی یوافق قول عروۃ قالوا وصحح النبی اسلامہ وکان ماخوذا من اقرارہ علی ذلک وقد اخرج الحاکم عن عفیف بن عمرو ان العباس قال لہ فی اول البعث لم یوافق محمدا علی دینہ الا امرأتہ خدیجۃ وہذا الغلام علی بن ابیطالب رض قال عفیف فرایتہم یصلون فوددت انی اسلم حینئذ فاکون ربع الاسلام قال شیخنا المصنف یعنی ابن الہمام وقد یقال تصحیحہ علیہ الصلوۃ والسلام ان ارید فی احکام الآخرۃ فمسلم وکلامہا فی تصحیحہ فی احکام الدنیا والآخرۃ حتی لاترث اقاربہ الکفار ونحو ذلک ولم ینقل انہ صلی اللہ علیہ وسلم صححہ فی حق ہذہ الاحکام بل فی العبادات فانہ کان یصلی معہ علی ما ہو ثابت ونحو ذلک نعم لو نقل من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم صحت

ابن سبع او ثمان او عشر سنین علی اختلاف الروایات قالوا وصحح النبی صلعم اسلامہ فان کان ان یصح منہ وقد یقال ان تصحیحہ فی احکام الآخرۃ فقط کما ذہب الیہ الشافعی رح فمسلم والکلام فی تصحیحہ ای احکام الدنیا والآخرۃ حتی لا یرث اقاربہ الکفار ونحو ذلک ولم ینقل

انہ صلعم صححہ فی حق ہذہ الاحکام وانما نقل تصحیحہ فی حق العبادات فقط ومن تصحیحہ فی حق العبادات لا یلزم تصحیح اسلامہ فی الاحکام الدنیاویۃ ولا یلزم علی انہ یصح اسلامہ استحسانا فی ظاہر الروایۃ ولم یصح قیاسا لانہ تبع لابویہ ... انتہی ۱۲ منہ رح

وقولہ لانتفاء الفائدۃ ای فائدۃ التکلیف وہی الابتلاء بالعزم والبشر فیصح فیستحق الثواب او الکراہۃ فیستحق العذاب وہو منتف فیما نحن فیہ ۱۲ منہ رح بحر العلوم

قولہ بدلیل اسلام علی رضی ... ۱۲

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا
السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت وللقائل ان يقول
تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له ولانه في سائر الاحكام المختصة بالاسلام
دنيا واخرى ومن ثمه حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجري عليه
سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر
في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم الخصم على وجه لا ينتهي
في معرفته شبهة والله اعلم كذا في التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام البزدوي
والقاضي ابو زيد وشمس الائمة الحلواني وموافقوهم بثبوت اصل وجوب الايمان
عليه اي على الصبي بسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوحدانية لله
تعالى لنفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحته بكون المامور من اهل الفهم لا
ما سبابه اذا لم يخل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لالتزام
اداء الواجب في الذمة بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم
لا وجوب الاداء اي لا ثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب الاداء
بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبي للخطاب منوطة بكمال العقل
واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب
على الصبي لمجرد العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشاء قول استاذ
الاستاذ الذي ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحته له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في نفس
الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا اسلم
الصبي عاقلاً وقع اسلامه فرضاً لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء
بل على مشروعيته كصوم المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان
وقع الصوم منه فرضاً ثم هو في نفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل
اصلاً فلا يجب على الصبي العاقل تجديد اداء تجديد اسلامه حال كونه بالغاً
كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تجديد صومه في الحضر وهذا كتعجيل الزكوة
بعد السبب لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتعجيل الزكوة من المكلف بعد سبب
وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه
قبل وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب بالفعل قبل
الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم قد ورد وهو اسلام علي رض كما عرفت فان الصبي
يصلح عذراً في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط
بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو
باباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما كذا ذكره التفتازاني في التلويح ونفاه
اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الائمة السرخسي كما نص عليه
ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي
ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم
اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشيء بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومحله قائما لكن لو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط و
الا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذى هو الاداء وجد الوجوب بمقتضى
الاداء كما قدمناه من صوم المسافر وكاداء صلوٰة الجمعة فى حق من لا تجب عليه
فانه يصير به مؤديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا فى حقه قبل الاداء و ذكر
ابن امير الحاج فى التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسى نظر لانا
لا نسلم ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل
ذلك اى وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى
ان النائم والمغمى عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب
للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب
ههنا بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف
يلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه اى
حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع مسقطا
للواجب ورافعا عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة فى الصبى العاقل فيثبت
اصل الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام فى التحرير والاول
يعنى قول فخر الاسلام اوجه **مسئلة** العقل شرط التكليف اذ به
اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول باشتراط
الفهم يستلزم اشتراط العقل الذى به الاهلية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة احتيج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان الحنفية

٢٨٧

كفخر الاسلام وصدر الشريعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل نور في بدن الادمي يضيء به طريق يبتدء به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عزوجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات فقولهم نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء اي بذلك النور طريق يبتدء به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقولهم من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدء والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح ذلك اي العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة من الآثار ولا يناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله تعالى فضلت ان يناط بقدر معتد به فانيط التكليف بالبلوغ اي بلوغ الادمي حال كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلها اعتداد ويعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما قال البيهقى فى السنن الصغرى نحوها

فى امعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها

اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى وكان

عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى

قول البيهقى نظر لانه قد ثبت فى الصحاح ان جابرا وابن عمر رضى الله عنهما

عرضا على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلهما وعرضا

عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلهما ولم يردهما وهذا

دليل صريح على ان الجهاد لم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت اناطة الاحكام

قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقى تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا

فى بعض الشروح وقال بركت الاله ابادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت

اناطتها بالبلوغ فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو عاقلا هذا هو مختار

فخر الاسلام فى اصوله والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان الايجاب

على الصبى مخالف لظاهر النص كما سياتى ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف

خلافا لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية والمعتزلة

فى وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه

اى عقاب الصبى العاقل بتركه اى بترك الايمان لمساواة الصبى العاقل

البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف

عمل القلب غير ان عند هولاء المشائخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب

والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

ان العبد یوحد لافعاله کذا فی التقریر و فی الکشف قالوا انما وجبت معرفۃ اللہ

تعالی علی العاقل البالغ باعتبار ان عقله کامل بحیث یحتمل الاستدلال

فاذا بلغ عقل الصبی ہذا المبلغ کان ہو والبالغ سواء فی وجوب الایمان

وانما التفاوت بینهما فی ضعف البنیۃ و قوتها فیظهر التفاوت فی عمل الارکان

لا فی عمل القلب انتہی وایضا فیه قلت و ہذا القول موافق لقول الفریق

الاول یعنی المعتزلۃ من حیث الظاہر سوی انہم یجعلون نفس العقل موجبا

وہولاء یقولون الموجب ہو اللہ تعالی والعقل معرف کالخطاب انتہی وذکر

الامام نور الدین فی الکفایۃ ان وجوب الایمان بالعقل مروی عن ابی حنیفۃ

رحمہ اللہ وذکر الحاکم الشہید فی المنتقی عن ابی یوسف عن ابی حنیفۃ انه قال

لا عذر لاحد فی الجہل بخالقه لما یری من خلق السموات والارض وخلق

نفسه وسائر خلق ربه اما فی الشرائع فمعذور حتی تقوم به الحجۃ وخلافا

للقاضی ابی زید الدبوسی حیث قال القاضی ابو زید فی التقویم بوجوب

جمیع حقوق اللہ تعالی من الایمان وغیرہ علیه ای علی الصبی العاقل

الا ان الاداء سقط لعذر الصبی لقصور البدن والدلیل لنا اولا قوله

صلی اللہ علیه وآله وسلم رفع القلم عن ثلثۃ عن النائم حتی

یستیقظ عن نومه وعن الصبی حتی یحتلم ای یبلغ وعن المجنون

حتی یعقل رواہ ابو داؤد والنسائی والحاکم وصححه اذ معناہ کما قال

النووی امتناع التکلیف لا انه رفع بعد وضعه انتہی وصح ان یکون الرفع

بالنسبۃ الی الممیز بعد الوضع واللہ تعالی اعلم واجیب عنه بحمل الحدیث

علی الشرائع دون الایمان کما قال العراقیون وللقاضی ابی زید ان یقول

النائم اصل الوجوب ثابت علیہ وان سقط عنہ الاداء لعذر النوم فلو دل

رفع القلم علی نفی اصل الوجوب لدل فی النائم ایضاً وہو خلاف

الاجماع ولما کان یرد ان الصبی العاقل اذا لم یجب علیہ الایمان ینبغی ان

لا یعرض علیہ السلام ولا یضرب علی الصلوٰۃ بعد اسلام زوجتہ مع انہ یعرض

الاسلام ویضرب علی الصلوٰۃ اجاب عنہ بقولہ وعرض الاسلام

علیہ ای علی الصبی بعد اسلام زوجتہ لصحتہ ای لصحۃ الاسلام

من الصبی لا لوجوبہ ای لا لوجوب الاسلام علی الصبی وضربہ ای

ضرب الصبی لعشر علی الصلوٰۃ بسبب ترکہا لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم

مروا الصبی بالصلوٰۃ اذا بلغ سبع سنین واذا بلغ عشر سنین فاضربوہ

علیہا قال الترمذی حسن صحیح وصححہ ابن خزیمۃ والحاکم علی شرط مسلم تادیباً

لیتخلق باخلاق المسلمین وللاعتیاد ای لیعتاد الصلوٰۃ فی المستقبل

فہو نفع من المنافع کالبہیمۃ ای کضربہا علی بعض الافعال فعنہ صلی اللہ علیہ

وآلہ وسلم تضرب الدابۃ علی النفار ولا تضرب علی العثار رواہ ابن عدی

فی الکامل الا انہ ذکر انہ من مناکیر عباد بن کثیر کذا فی التقریر شرح التحریر لا

تکلیفاً ای لا للتکلیف وکونہ مکلفاً بالصلوٰۃ والدلیل لنا ثانیاً عدم

انفساخ نکاح المراہقۃ ای التی قاربت البلوغ ولم تبلغ ہذا فی

فی اللغۃ واما عند الفقہاء فہی التی بلغت ادنی مدۃ البلوغ وہی سبع سنین

ولم تبلغ اذا کانت بین ابوین مسلمین تحت زوج مسلم لعدم وصفہا ای

الایمان یعنی لعدم بیان المراہقة صفة الایمان اذا عقلت واستوصفت بالایمان
فلم تقدر علی وصفه ذکره فی الجامع الکبیر فلو کان الصبی العاقل مکلفاً بالایمان
لبانت من زوجها بخلاف البالغة فانها اذ استوصفت بالایمان فلم تقدر
علی وصفه ینفسخ نکاحها اقول وفیه ای فی ہذا الدلیل انه ای عدم انفساخ
نکاح المراہقة لعدم وصفه لا یبطل مذہب القاضی ابی زید لانه لا یدل
علی نفی اصل الوجوب ای وجوب الایمان عن المراہقة العاقلة فیحتمل
ان یثبت اصل وجوب الایمان علیها ویسقط اداء الایمان عنها بعذر الصبی
فعدم انفساخ نکاح المراہقة مع عدم وصف الایمان لعدم وجوب اداء
الایمان علیها لا لعدم اصل الوجوب علیها والحجة لنا علی القاضی ابی زید
خاصةً انه لو کان جمیع حقوق الله واجبا علیه ای علی الصبی العاقل
ثم سقط الوجوب بعد ثبوته لعذر الصبی دفعاً للحرج اذ لا یتوجه
علیه الخطاب بالاداء فی حال الصبی والقضاء مستلزم للحرج البین لکان
الصبی الاتی بجمیع حقوق الله کالصلوٰة والصوم وغیرہما من العبادات
مودیا للواجب کالمسافر اذا صام رمضان فی السفر واللازم
وہو کون الصبی الاتی به مودیا للواجب باطل اتفاقاً اذ الکل متفقون
علی ان العبادات التی یاتی بها الصبی العاقل نافلة وحیث لم یقع المودی
عن الواجب بالاتفاق دل علی انتفاء الوجوب اصلاً ولما کان ہہنا مظنة
سوال وہو انه لا ملازمة بین اطراف الشرطیة اعنی بین قوله لو کان واجبا
علیه ثم سقط الوجوب دفعاً للحرج وبین قوله لکان الاتی مودیا للواجب

قوله اصل الوجوب الخ ای وجوب الاداء بل یحتمل ان یکون الاداء سقط بعذر الصبی ۱۲ منه رح

قوله لکان الخ لانه قد ثبت ان الصلوٰة والصوم من العبادات ۱۲ منه رح

اذ یجوز ان یکون اسقاط العبادات عن الصبی من قبیل اسقاط الرکعتین فی الرباعیۃ
عن المسافر وظاہر ان المسافر اذا اتی بالرکعتین الاخریین فی الرباعیۃ لایکون
مؤدیا للواجب اجاب عنہ بقولہ ولیس سقوط وجوب حقوق اللہ عن الصبی
رخصۃ اسقاط کسقوط وجوب الرکعتین فی الرباعیۃ عن المسافر لعدم
الاثم للصبی فی اتیان حقوق اللہ تعالی بالاتفاق وفی رخصۃ الاسقاط
یکون الاثم فی الاتیان عندنا کما اذا صلی المسافر اربعا یاثم تدبر فیہ فانہ
دقیق وقیل اشارۃ الی ان عدم الاثم لایدل علی کونہ رخصۃ اسقاط اذ لایلزم
تاثیم فی کل ما ہو رخصۃ اسقاط کالمسافر اذا ادی اربعًا فانہ لایاثم باداء
الرکعتین الاخریین بل یکون مسیئًا بالجمع بین النفل والفرض فی تحریمۃ واحدۃ
وکذا صاحب الخف اذا ادخل الماء داخل الخف وغسل الرجلین لایکون
آثما نعم عدم اداء الواجب لازم کلی لرخصۃ الاسقاط وہو عین المتنازع فیہ
مسئلۃ الاہلیۃ
اہلیۃ الانسان للشیء صلاحیۃ لصدور ذلک
الشیء وطلبہ منہ وہی فی لسان الشرع عبارۃ عن صلاحیتہ للحکم وہی ضربان
اہلیۃ الوجوب واہلیۃ الاداء فاہلیۃ الوجوب عبارۃ عن صلاحیتہ لوجوب الحقوق
المشروعۃ لہ وعلیہ واہلیۃ الاداء عبارۃ عن صلاحیتہ لصدور الفعل منہ علی وجہ
یعتد بہ شرعا ثم اہلیۃ الاداء نوعان کاملۃ بکمال العقل والبدن وہو یکون
عند کونہ عاقلا بالغًا فیلزم الاداء علیہ عند ہذہ الاہلیۃ وقاصرۃ لقصور
العقل والبدن کلیہما کالصبی الغیر العاقل او احدہما ای احد من العقل
والبدن کالصبی العاقل فان بدنہ قاصر والمعتوہ البالغ وہو البالغ الذی

لاتمييز بين النفع والضرر ويخلط فى كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه
يشبه كلام المجانين فعقله قاصر والكان بدنه كاملا بالبلوغ والثابت معها
اى مع الاهلية القاصرة صحة الاداء بحيث لو ادى الفعل صح اداءه لا وجوب
الاداء والتفصيل فى الصبى ان ما يكون مع الاهلية القاصرة ستة لانه
اما حق الله وهو اى حق الله ثلثة حسن محض اى لايحتمل حسنه القبح
بان سقط حسنه ويصير قبيحا غير مشروع بوجه وقبيح محض اى لايحتمل قبحه
الحسن بان يسقط قبحه ويصير حسنا مشروعا بوجه وبين بين اى متردد بين
الحسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة نافع
محض بحيث لايكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لايكون فيه
شائبة من النفع ودائر بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون نافعا
بوجه وضارا بوجه آخر والاول اى ما هو حق الله تعالى وحسن محض لايحتمل حسنه
القبح كالايمان لا يسقط حسنه اى حسن الايمان وفيه اى فى الايمان
نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا
والدار الآخرة اما سعادة دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوم الدم
ومحفوظا عن الجزية ومعززا بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه
يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان فى الايمان
نفع محض فيصح الايمان منه اى من الصبى لكون الايمان نفعا محضا
لايشوبه ضرر واهلية الصبى للثواب وكيف لايصح الايمان من الصبى والفرض ان الايمان
وجد من الصبى حقيقة فكذا حكما وتخلف الوجود الحكمى عن الوجود الحقيقى انما يكون

للحجر عنه بالشرع والحجر اى المنع للصبى من الايمان وعدم اعتبار ايمانه من

الشارع لم يوجد لحسن الايمان حسنا لا يحتمل ان يكون قبيحاً بحال ولو كان

محجوراً عنه لكان قبيحاً من ذلك الوجه ولكونه نفعا محضاً لا يشوبه ضرر

لا يليق هذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو

مناط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف

يكون فيه نفع محض مع قد يكون فيه ضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن

مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولاشك فى انهما ضرران

حصلا له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفسخ نكاح زوجته

اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبى المومن من مورثه الكافر

وفرقة النكاح بين الصبى المؤمن وزوجته المجوسية لكفر القريب

اى قريب الصبى وهو مورثه وهذا فى حرمان الميراث و لكفر الزوجة اى زوجة الصبى

وهذا فى فرقة النكاح لا بسبب ايمان الصبى فهما مضافان اليهما لا اليه لان الاسلام شرع

عاصما للحقوق لا قاطعاً لها فحاصله منع كون الضرر فى الايمان بانا لا نسلم

ان هذين الضررين اللذين لحقا للصبى بعد الايمان لسبب الايمان بل لبقاء قريبه

و زوجته كافرين فانهما لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبى من

الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد من الضررين اعنى

حرمان الميراث و فرقة النكاح بسبب ايمان الصبى فحكم الشئ الموجب ثبوت

ذلك الشئ صحته حكم وضع الشئ لذلك الحكم لا حكم يلزم الشئ من حيث

انه من ثمراته تبعاً لا قصداً و وضع الايمان ليس لحرمان الميراث و الفرقة

٢٩٥

بین الزوجة وبینه وان لزم حرمان المیراث والفرقة عند الایمان بالنهامن
ثمراته ولوازمه التابعة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارین فهو ای
ضرر حرمان المیراث وفرقة النکاح بسبب الایمان بالتبع ای تبعاً
لوجوده لاقصداً الیه یعنی لزومه من ضرورة الحکم بصحة الایمان لانها من
لوازمه لاان یکون الحکم بصحة الایمان لاجله قصداً الیه وکم من شئ
ثبت تبعاً لاقصداً ولایعد الضرر التبعی فیکون فی الایمان نفع
محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبی من مورثه المسلم فلم یکن لازمه
محصوراً فی حرمان المیراث ولیعود ملک نکاحه اذا کانت زوجته اسلمت
قبله فیتعارض النفع والضرر ویتساقطان فیبقی الاسلام فی نفسه نفعاً
محضاً وصار هذا کقبول هبة القریب من الصبی یصح مع ترتب
العتق ای عتق القریب علی قبول الهبة یعنی اذا کان قریب الصبی فهو رحم
محرم من الصبی عبد الشخص فوهب هذا الشخص ذلک القریب للصبی
فقبل الصبی یصح قبول الصبی تلک الهبة ویصیر ذلک القریب معتقاً
علی الصبی وعتق القریب علی الصبی ضرر محض للصبی لزم الهبة وقبولها تبعاً
لوجودها لان الحکم الاصلی للهبة انما هو الملک بلا عوض لا العتق المرتب
علیها فالعتق لزم من خارج وهو ملوکیة القریب بالتبع والثانی
ای ما هو حق الله تعالی وقبیح لایحتمل قبحه الحسن کالکفر فانه قبیح من
کل شخص فی کل حال والمراد من کونه حق الله تعالی ان حرمته حقه کحرمة الزنا و
حرمة شرب الخمر والقیاس ان لایصح الکفر من الصبی لانه ضرر

قوله فهو بالتبع لان وضع الایمان بالسعادة ویتحقق به التی لفۃ مع ارباب الشقاوة فیترتب علیها احکامها تبعاً لوجوده ۱۲ منه رحمه الله تعالی

محض لايشوبه منفعة وذلك لايصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق
امرأته وهبة ماله والدليل عليه انه لو ارتد في الصبى وبلغ كذلك لايقتل
ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وعليه اي على عدم صحة
الكفر من الصبي الشافعي وابويوسف آخرا وفي المبسوط وهو رواية
عن ابي حنيفة لكن يصح الكفر من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة
استحسانا عندنا اي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي احكام
الآخرة يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا بين ابي حنيفة ومحمد وبين
ابي يوسف والشافعي على مايشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسي في اصول
الفقه وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي يوسف
والشافعي في احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع
الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص كذا في
كشف البزدوي وذكر في اصول فخر الاسلام وشروحه والتنقيح متن التوضيح
وشرحه التلويح والتقرير شرح التحرير في وجه صحة الكفر من الصبي العاقل
في احكام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل
عفي عنه وجعل مومنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى
وصفاته واحكامه على ماهي عليه والجهل لايجعل علما في حق العباد فكيف في
حق رب الارباب فيصح الكفر منه في حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر و
دخول الجنة مع الكفر ممن يعتبر ادراكه لعقله وصحة دركه مما لم يرد به شرع
ولا يحكم به عقل وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لايحتمل المشروعية

قوله اتفاقا فان الكل متفقون على ان العبارة التي يشير اليها ... الصبي العاقل ... منه رحمه الله تعالى

بحال الشخص فيستوي فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعذر غير مسموع
لان عذر صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة يلزم للخصم على وجه
لا يبقى في معرفة شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير و
صاحب الكشف البزدوي وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة
البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها
لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الحظر في حقه لانها
لا يحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة
للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي
لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ
ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام
ما يوجد من العبد من اختيار منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام
بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبي امرءته اي امرأة الصبي المسلمة

ويحرم الصبي الميراث من مورثه المسلم بالردة تبعا للحكم بصحتها
لان هذه الاحكام من توابعها لا قصد للضرر في حقه اذ هو غير جائز فلم يصح
العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو لوجوده بواسطة لزوم هذه
الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب
ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها كذا في كشف البزدوي
والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى

فی مسئلة ردة الصبی فانہا حکما بصحة ارتداد الصبی فی حق حرمان المیراث
ووقوع الفرقة ثم لم یحکما بصحة الارتداد فی وجوب قتل الصبی اجاب عنہ
وانما لم یقتل الصبی بالارتداد وان صح ارتداده عندہما بل قید
وحبس لانہ ای القتل للمرتد لیس بمجرد الارتداد بل قتل المرتد بالحرابة
لاہل الاسلام ولہذا لایثبت القتل فی حق النساء وکذا فی حق اصحاب الاعذار
کالزمنی والعمیان فی روایة وھو ای الصبی لیس من اھلھا
ای اہل الحرابة لضعف البنیة فلا یجب علیه جزاءہا کما لا یجب علی المرءة
لانہا لیست من اہلہا ولان ما وجب جزاء وعقوبة فی الدنیا یبتنی علی
الاہلیة الکاملة لا علی القاصرة ولا یلزم علیه جواز ضربه عند اساءة الادب
مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء
علی الکفر علی ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب تادیب للریاضة فی المستقبل
بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء علی الفعل الماضی وکذا استرقاقه لیس بطریق
الجزاء ولکن باعتبار ان ما ہو مباح غیر معصوم محل للتملک کالصیود وذراری
اہل الحبار بہذه الصفة ولا یقال زوال العصمة التی ہی کرامة یکون بطریق
الجزاء فینبغی ان لا تزول عن الصبی لانا نقول زوالہا بمنزلة زوال الصحة
بالمرض والحیوة بالموت والغناء بالفقر واحد لا یقول ان ذلک جزاء بطریق
العقوبة الیه اشار شمس الائمة رحمه الله وکان ینبغی ان نقتل اذا بلغ مرتدا کما ہو
جواب القیاس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وہو الصبا وتحقق
معنی المحاربة بعد البلوغ ولکن فی الاستحسان لا یقتل الصبی المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان في صحة اسلامه اى اسلام الصبي حال الصبي خلافا بين العلماء ومن قال بصحة اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورث هذا الخلاف الشبهة في ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون مسقطة له اذا الحدود تندرئ بالشبهات الا انه لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرتدة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شئ كذا في المبسوط والثالث اى ما هو حق الله تعالى متردد بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية كالصوم والحج فانها اى الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة في وقت كالاوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس واستوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق في حق الصوم وحكم هذه انها تصح مباشرته اى مباشرة الصبي بها للثواب اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتياد اى اعتياد ادائها بعد البلوغ بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم على الصبي بالشروع المضي فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضي فيها واتمامها حتى لو افسدها عصى ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشروع قضاءها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد ولان هذه العبادات قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبي بلا لزوم

٣٠٠

قوله فانها ... مشروعة ...
... بين الحسن والقبح ...

مضے و وجوب قضاء فان البالغ اذا شرع فی ہذہ العبادات علی ظن

انہا علیہ ثم تبین انہا لیست علیہ یصح منہ الاتمام مع فوات صفۃ اللزوم

حتی اذا افسدہا لایجب علیہ القضاء فکذا الصبی فی ہذا المعنی و کذلک

لا یلزم علی الصبی جزاء محظور احرامہ ای احرام الصبی اذا ارتکب

محظور احرامہ کما یلزم علی البالغ اذا احرم للحج واتی لما ہو محظور وممنوع

موجب للجنایۃ جزاء ہذہ الجنایۃ لان فی الزامہ ایجاب ضرر و ذلک یبتنی علی

الاہلیۃ الکاملۃ بخلاف ما کان مالیاً من العبادات کالزکوۃ فانہ

لا یصح منہ ای من الصبی اداءہ لان فیہ ای فی اداءہ ضرراً

بالصبی فی العاجل باعتبار نقصان مالہ فیبتنی ذلک علی الاہلیۃ الکاملۃ لا علی

علی القاصرۃ والرابع ای ما ہو حق للعبد وہو نفع محض کقبول الہبۃ

والصدقۃ فان النفع فیہا ظاہر اذ لو قبل یدخل المال فی ملکہ ولو لم یقبل لم یدخل

والضرر فیہ منتف تصح مباشرتہ ای مباشرۃ القسم الرابع منہ ای

من الصبی لان تصحیحہ ممکن بناء علی وجود الاہلیۃ القاصرۃ اذ الاہلیۃ القاصرۃ کافیۃ لاداء ما ہو نفع

محض بلا اذن ولیہ ای ولی الصبی لانہ ای القسم الرابع نفع محض

والولی انما جعل ولیا لان لا یتضرر بالعزامات فتختص الحاجۃ الی الاذن فیما

یحتمل المضرۃ واما ما ہو نافع محض فلا یحتاج فیہ الیہ کما ان قبول بدل الخلع

من العبد المحجور بان خالع امرءتہ علی مال وقبضہ منہا بغیر اذن مولاہ یصح

لان حجرہ عما فیہ ضرر ولو توہم ضرر لہ وہذا نفع محض فی حقہ فلا یتوقف علی

اذنہ ولا یظہر الحجر فیہ ولذلک ای لصحۃ مباشرۃ ما فیہ نفع محض من الصبی

۳۰۱

بغیر اذن الولی تجب اجرة الصبی المحجور ای الممنوع عن التصرف غیر

الماذون من الولی اذا اجر الصبی المحجور نفسه وعمل مع بطلان العقد

ای عقد الاجارة یعنی لایجوز للصبی المحجور ان یواجر لنفسه لان الاجارة عقد معاوضة

متردد بین الضرر والنفع کالبیع فلا یملکه الصبی المحجور علیه وانما ذلک الی الولی

ولهذا لایستحق تسلیم النفس بهذا العقد لما فیه من معنی الضرر فاذا عمل الصبی

وفرغ من العمل ففی القیاس لااجر له لان العقد لم یصح ووجوب الاجرة

باعتباره فاذا فسد لم یجب الاجر وفی الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد

بمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره

لم یجب له الاجر والصبی لایکون محجورا عما یتمحض منفعة کقبول الهبة والصدقة

لان الحجر لدفع الضرر ففیما لاضرر فیه بوجه لاحجر کذا فی کشف البزدوی وفی التحریر

والتقریر ذکر فی وجه الاستحسان لانه ای لبطلان عقده بغیر اذن ولیه

لحقه ای الصبی وهو ان یلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بین الضرر و

النفع فلا یملکه بدون اذن الولی فاذا عمل تمحض الاجر نفعا محضا وهو غیر محجور

فیه وتجب اجرة الصبی المجور بلا اشتراط سلامته اذا کان الصبی المجور من العمل

حرا حتی لو هلک فی العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لایملک بالضمان اما

العبد المجور اذا آجر نفسه بغیر اذن مولاه فتجب له ای لهذا العبد

الاجرة بشرط السلامة ای سلامة العبد من العمل فلو هلک العبد

فی العمل فالقیمة ای فتجب علی المستاجر قیمة العبد یعنی ضمن المستاجر قیمة

العبد من یوم الغصب لانه غاصب له حین استعمله بغیر اذن مولاه فیملکه بالضمان

من حيث وجب عليه الضمان لا الاجر اي لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان
والاجر لا يجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى و وجوب الضمان انفع له
من لزوم الاجر بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اتم
من العمل لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر و كذلك اذا
قاتل الصبي بغير اذن وليه لا شئ له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير
اهلا له عند اذن وليه فيكون حاله كحال الحربي المستامن ان قاتل باذن الامام
استحق الرضخ والا فلا في الاستحسان استحق الرضخ بالراء المهملة والضاد
والخاء المعجمتين اي ما دون السهم من الغنيمة لانه غير محجور عن النافع المحض واستحقاق
الرضخ بعد الفراغ من القتال بهدة الصفقة فيكون هو كالماذون فيه من جهة
الولي مع عدم جواز شهود القتال اي حضور الصبي للقتال بدون الاذن
اي اذن وليه بالاجماع، و ذكر فخر الاسلام في اصوله وقرره صاحب الكشف
ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا اي استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عنده
امان الصبي المحجور صحيح و ذلك لا يصح الا ممن له ولاية القتال واذا كان له ولاية
القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال والدليل عليه ان محمدا رحمه الله
لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله كتفريعات
الزيادات فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبي المحجور
ليس بصحيح عندهما فلم تكن له ولاية القتال و لهذا لا يحل له شهود القتال
بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل والاصح
ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا

قوله والاصح اي الرضخ اي ما دون السهم من الغنيمة

شمائلی ۳۰۳

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق واشار الى ضعف هذا الاحتمال ابن الهمام
في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن امير الحاج صاحب الكشف في
ان استحقاق الرضخ قول الكل على الاصح حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل
لان المحجور عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للحجر
عن الاستحقاق انتهى والخامس اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق
ونحوه من العتاق والصدقة والهبة فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك
النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك الصبي بنفسه
الخامس ولو باذن وليه حتى لو طلق الصبي امرأته باذن الولي بالطلاق لا يقع
الطلاق كما لا يملكه اى الخامس عليه اى على الصبي غيره اى غير الصبي
كالولي والوصي والقاضي لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظر اثبات
الولاية فيما هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية
الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق
الحاجة اليه فهو مشروع قال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه زعم بعض
مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان
امرأته اى امرأة الصبي لا يكون محلا للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم
وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك
النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه اى في ملك الطلاق واثبات
اصل الملك وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يبطل
ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن ربما ينشأ من الزوجية مضرات عظيمة

۴۰۳

فحینئذٍ لا ضرر فی الایقاع فلو تحققت الحاجة الیه ای الی ایقاع الطلاق من جهته
لدفع الضرر کان الایقاع صحیحا من الصبی وبهذا تبین فساد قول من یقول
انا لو اثبتنا ملک الطلاق فی حقه کان خالیا عن حکمه وهو ولایة الایقاع والسبب الخالی
عن حکمه غیر معتبر شرعا کبیع الحر وطلاق البهیمة لانا لا نسلم خلوه عن حکمه اذ الحکم ثابت
فی حقه عند الحاجة حتی اذا اسلمت امرأته وعرض عنده الاسلام فابی فرق
بینهما وکان ذلک طلاقا فی قول ابی حنیفة ومحمد رحمهما الله تعالی واذا ارتد وقعت
الفرقة بینه وبین امرأته وکان طلاقا فی قول محمد واذا وجدته امرأته مجبوبا
فخاصمته فی ذلک فرق بینهما وکان طلاقا عند بعض المشائخ کذا فی الکشف
والتقریر ایضا فی الکشف واذا کاتب الاب او الوصی فی نصیب الصغیر
من عبد مشترک بینه وبین غیره واستوفی بدل الکتابة صار الصبی معتقا
نصیبه حتی یضمن قیمة نصیب شریکه ان کان موسرا وهذا الضمان لا یجب الا
باعتاق فیکتفی بالاهلیة القاصرة دون جعله معتقا للحاجة الی دفع الضرر
عن الشریک فعرفنا ان الحکم ثابت فی حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا یجعل
ثابتا لان الاکتفاء بالاهلیة القاصرة لتوفیر المنفعة علی الصبی وهذا المعنی لا یتحقق
فیما هو ضرر محض ولما کان یرد ان اقراض القاضی مال الصبی ضرر محض لانه
قطع الملک عن العین ببدل فی ذمة المستقرض ولا نفع فیه فهو من القسم
الخامس ولا یملک القسم الخامس علی الصبی غیر الصبی فکیف یملک القاضی الاقراض
علی الصبی مع ان القاضی یملکه علی الصبی اجاب عنه بقوله انما یجوز اقراض القاضی ماله
ای مال الصبی من الملیّ ای الغنی لانه ای اقراض القاضی حفظ وصیانة

۳۰۵

فرق بینهما وکان ذلک طلاقا فی قول ابی حنیفة ومحمد واذا ارتد وقعت البینونة وکان طلاقا فی قول محمد واذا وجدته مجبوبا فخاصمت فی ذلک فرق بینهما وکان طلاقا عند بعض المشائخ کذا فی التقریر ۱۲ منه رحمه الله تعالی

لمال الصبی مع قدرة علی الاقتضاء ای الاستیفاء من المستقرض بعلمه من غیر حاجة الی دعوی وبینة فان علم القاضی کاف فی الحکم وتحصیل المال منه فلا احتمال للجحود به عند علم القاضی بخلاف الاقراض من غیر الملی لانتفاء القدرة علی الاقتضاء فی الکشف صح الاقراض من القاضی وصار هو مندوبا الیه لان الدین الذی علی المستقرض بواسطة ولایة القاضی یعدل العین وزیادة لان القاضی یمکنه ان یطلب ملیا علی خلاف العادة ویقرضه مال الیتیم کما یقتضیه النظر والبدل مامون عن التوی باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضی وامکان تحصیله المال منه من غیر حاجة الی دعوی وبینة فکان مصونا عن التلف فوق صیانة العین فان العین یعرضها التلف باسباب غیر محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان یکون المقرض قادرا علی تحصیله بالمنافع الخالصة فلذلک کان القرض نظرا من القاضی له ونفعا فیملکه علی الصبی وضررا من الوصی لترجح جهة الشرع فی حقه فلا یملکه انتهی قال مولانا نظام الملة والدین فی الشرح ینبغی ان لا یفتی بهذه الروایة فی زماننا لظهور الخیانة الیوم فی القضاة لانهم قالوا ان افشاء الخیانة فی القضاء اقتضی ان لا یفتی بالاجراء بعلم القاضی بخلاف الاب فانه لا یملک اقراض مال ابنه الصبی من الملی لعدم القدرة علی الاستیفاء لانه لا یتمکن من تحصیل المال من المستقرض بنفسه فکان بمنزلة الوصی الا فی روایة یملک الاب اقراض مال ابنه الصبی من الملی لان الاب یملک التصرف فی المال والنفس فکان بمنزلة القاضی واما الاستقراض فقد ذکر فی شرح الجامع الصغیر

لقاضیخان رحمہ اللہ تعالی الاب لو اخذ مال الصغیر قرضاً جاز لانہ یملک علیہ
والوصی لو اخذ مال الیتیم قرضاً لا یجوز فی قول ابی حنیفۃ و قال محمد لا باس بہ اذا
کان ملیئا قادرا علی الوفاء و ذکر فی احکام الصغار نقلا عن المنتقی انہ لیس
للقاضی ان یستقرض مال الیتیم والغائب لنفسہ والسادس ای ما ہو حق للعبد
متردد بین النفع والضرر و محتمل لہما کالبیع فانہ اذا کان رابحا کان نفعا اذا
کان خاسرا کان ضررا والاجارۃ فانہا اذا کانت اقل من اجر المثل تکون
نفعا فی حق المستاجر واذا کانت باکثر من اجر المثل کانت ضررا فی حق المستاجر
وغیرہما من المعاوضات التی یوخذ فیہا العوض کالنکاح والکتابۃ والشرکۃ
والاخذ بالشفعۃ والاقرار بالغصب والاستہلاک والرہن فیہا ای فی
ہذہ الاشیاء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام رای الولی باجازتہ
یندفع الاحتمال ای احتمال الضرر لان الولی لا یری المصلحۃ الا فیما فیہ
نفع غالبا فالتحق بما تمحض نفعا فیملک الصبی ہذا القسم السادس معہ
ای مع رای الولی لاندفاع الاحتمال المذکور ثم عند ابی حنیفۃ لما
انجبر القصور ای قصور رای الصبی بالاذن ای باذن الولی و رایہ
کان الصبی الماذون کالبالغ فی نفاذ التصرفات فیملک الصبی ہذا
القسم بغبن فاحش وہو ما لا یدخل تحت تقویم المقومین
مع الاجانب باتفاق الروایات عن ابی حنیفۃ و مع الولی فی روایۃ
عنہ بخلاف روایۃ اخری عنہ فان فیہا لا یملکہ لان الولی متہم فی الاذن لجواز
ان یکون اذنہ خداعا منہ لاخذ مالہ و لا کذلک فی الاجنبی فینفذ بیع الصبی

مثلاً من الآجانب بغبن فاحش كما ينفذ بيع غيره من البالغين او كما ينفذ بيعه
بعد البلوغ والكان لا ينفذ بيع الصبي من الولي بغبن فاحش باتفاق الروايات
وينفذ في رواية وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز
هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولي ولا من غير الولي قال
الباقاني وقول ابي حنيفة اصح لان اقرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان
لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظر بل الذي يظهر لي ان قولهما اي قول
ابي يوسف ومحمد اظهر فليتامل كذا في التقرير شرح التحرير لان الاذن
انما اعتبر شرعاً ليامن من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنه
لم يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت الله آبادي لان الاذن بالبيع
راجع الى الاذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش انتهى

مسئلة سفر المعصية من البغي والاباق وقطع طريق ونحوها
لا يمنع الرخصة المتعلقة بالسفر كقصر الصلوة الرباعية وافطار الصوم
عندنا اي عند اصحابنا الحنفية خلافاً للائمة الثلثة فان سفر المعصية
عندهم يمنع الرخصة والدليل لنا اي لاصحابنا الحنفية على كون سفر المعصية
غير مانع عن الرخصة الاطلاق اي اطلاق نصوص الرخص قال الله تعالى
فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم
في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي مسند احمد وصحيح ابن حبان
وصحيح ابن خزيمة وغيرها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح

على الخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوما وليلة فالاية المذكورة
والحديثان المذكوران وغيرها من النصوص دالة على كون السفر المطلق
موجبا للرخصة والائمة الثلثة قالوا في الاستدلال على كون سفر المعصية
مانعا عن الرخصة بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر
معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل
لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال بانا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية
لكن لا نسلم ان في سفر المعصية جعل الرخصة سببا للرخصة لان المعصية
ليست اياه اى السفر بل المعصية البغى والاباق وقطع الطريق والسفر
منفصل عن المعصية من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كالباغى والابق المقيم
ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية مجاورة للسفر
والسبب هو السفر ومجاورتها له غير مانعة من اعتباره شرعا فصار سفر المعصية
كالصلوة في الارض المغصوبة فان نفس الصلوة ليست بمعصية بل
هي خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب
المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعا فانه حدث
عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لابد ان يكون مباحا والفرض انتفاء
الاباحة الشرعية كذا في التقرير **مسئلة** المواخذة بالخطاء
قال الامام اللامشى الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء العدول
عنه وقيل الخطاء فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت
عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطاء

الرخص بالقياس قلنا اولا معناه غير باغ اى غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة للتلذذ ولا عاد على آخر بالاستئثار عليه وثانيا مخصوص بالمقيم المضطر العاصي فانه يباح له الاكل اجماعا وثالثا القياس ينافيه الاطلاق ولا يحكم بتخصيص ابتداء به عندنا كما سيأتي ١٢ منه رحمه الله تعالى

قوله كالسكر فانه يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية ١٢ منه رحمه الله تعالى

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم
كان خطأً كبيراً هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما
في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
ثم قال والخطاء ان يكون عائدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان
على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان كذا في
كشف البزدوي وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطاء هو ان يفعل فعلا
من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه
قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التفتازاني
في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد
الفعل دون قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطاء ان يقصد بالفعل
غير المحل الذي تقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والرمي الى صيد
فاصاب آدميا انتهى فان القصد بادخال الماء الفم ليس الى الوجه وبالرمي
ليس الى الادمي كذا في التقرير جائزة عقلاً اي لا يابى العقل عن تجويز
المواخذة على ارتكاب السيئة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافاً
للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطاء ولا يليق بجنابه تعالى
والدليل لنا اي لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطاء قوله تعالى
ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فان الباري تعالى سئل عن عدم
المواخذة بالخطاء فيه والا لم يكن وامرنا ان نسأله عنه ولو كانت المواخذة
بالخطاء غير جائزة عقلا لكانت مستحيلة والسوال بما يستحيل نفيا باطل لان

عدم وقوعه ضروری فلا فائدة للسؤال بعدم وقوعه والمعتزلة قالوا فی الاستدلال

علی عدم جواز المؤاخذة بالخطاء بان المؤاخذة بالجنایة وهی ای الجنایة

انما تتحقق بالقصد و لا قصد فی الخطاء لان الخاطی غیر قاصد الی الخطاء

فلا جنایة فی الخطأ فکیف یؤاخذ به قلنا فی الجواب المؤاخذة فی الخطاء بعدم

التثبت والاحتیاط الواجب الذی نهی عنه الخطاء لا بنفس الخطاء ولا شک

فی ان ترک التثبت والاحتیاط جنایة وقصد وان لم یکن بنفس الخطاء جنایة

وقصدا ولما کان الخطاء مبنیا عن عدم التثبت الذی هو جنایة عُدّ الخطاء

ایضا جنایة فالذنوب کالسموم فکما ان تناول السموم یؤدی الی الهلاک و

ان کان خطاء وکذلک تعاطی الذنوب یفضی الی العقاب وان لم یکن عزیمة

الا ان فیه ای فی الخطاء شبهة العدم ای عدم الجنایة والشبهة دارئة

فی العقوبات فلا یؤاخذ بحد حتی لو زفت الیه غیر امرأته فوطیها علی ظن انها

امرأته لا یجب الحد ولا قصاص حتی لو رمی الی انسان علی ظن انه صید فقتله

لا یجب القصاص دون ضمان المتلفات خطاء من الاموال بان

للمتلفات احترازا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطاء بان رمی الی شاة

او بقرة علی ظن انها صید او اکل مال انسان علی ظن انه ملکه یجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء

فعل فیعتمد عصمة المحل وکونه خاطیا معذورا لا ینافی عصمة المحل والدلیل علی انه

بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان یجب علی الکل ضمان واحد

کما لو کان المتلف واحدا ولو کان جزاء الفعل لوجب علی کل واحد ضمان کامل

کما فی القصاص وجزاء الصید ویقع طلاقه ای طلاق الخاطی بان اراد

ان یقول مثلا اسقنی فجری علی لسانه انت طالق عندنا ای عند الحنفیة کما ہو مروی عن ابی حنیفة وابی یوسف رحمہما اللہ تعالی لکن الوقوع عندنا انما ہو فی الحکم والقضاء لا فیما بینہ وبین اللہ تعالی فہی امرأتہ کما نص علیہ ابن الہمام فی التحریر وفتح القدیر واقرہ ابن امیر الحاج فی التقریر خلافاً للشافعی رحمہ اللہ تعالی فانہ قال بوقوع طلاق المخطی لان الطلاق یقع فی الکلام واعتبار الکلام بالقصد ولم یوجد القصد فی الخاطی واذا لم یعتبر کلامہ فکیف یقع طلاقہ کما فی النائم اذا طلق امرأتہ فی حالة النوم لا یقع طلاقہ بالاتفاق قلنا فی جواب الشافعی نعم اعتبار الکلام بالقصد لکن لا یوقف الحکم علی وجودہ حقیقة لان فی وقف الحکم علی وجودہ حقیقة حرج اذ الغفلة عن معنی اللفظ کما ہی فی صورة الخطاء وعدم القصد امر خفی باطن فکیف یعلم وجود القصد حقیقة فلا یناط الحکم بہ وللقصد سبب ظاہر وہو العقل والبلوغ فاقیم تمییز البلوغ عن عقل مقامہ ای مقام القصد دفعاً للحرج کما اقیم السفر مقام المشقة فی رخص السفر لان العاقل البالغ لا یفعل الفعل غالباً الا بالقصد فیکون صدور الفعل عنہ دلیلاً علی القصد بخلاف النوم فان عدم القصد فیہ ظاہر للعلم یقیناً بان النوم ینافی اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال العقل فکانت اہلیة القصد معدومة فی النائم بیقین من غیر حرج فی درکہ کذا فی التقریر **مسئلة** الاکراہ وہو حمل الغیر علی ما یرضاہ من قول او فعل ولا یختار مباشرتہ لو خلی ونفسہ کذا فی التلویح و التحریر والتقریر وقال شمس الائمة السرخسی فی اصول الفقہ ہو اسم لفعل

يفعله الانسان لغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان ملجئ

بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس والعضو

ولو انملة لان حرمة النفس بجملته وان لم يغلب على الحس تفويت احدهما

بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها اصلاً فيفسد الاختيار

بجعله مستنداً الى اختيار آخر لانه يعدمه اصلاً اذ حقيقة القصد الى امر

متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل

في قصده فصحيح والا ففاسد ويعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي

التلويح ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك

يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وغير

اي غير ملجئ غيره اي غير الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه

بغير ما يفوت النفس او العضو كالحبس والضرب وهذا يحتمل الوجهين الاول

ان يكون مثالاً لغير ما يفوت النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالاً للاكراه

الغير الملجئ فيكون معناه كالحبس على المكره عليه والاكراه على شيء بالحبس من الضرب

الذي لا يفضي الى تلف عضو وباتلاف الاموال وغيرها بانه لو لم يفعل هذا

الامر المكره عليه يحبس او يضرب او يتلف ماله او يعامل به غيرها وهذا القسم

من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت

النفس او العضو والتهديد بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم

منه كاخته واخيه لان القرابة المتايدة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس

باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق به من الحزن

والهم بالحق بحبس نفسه او اكثر فكما ان التهديد في حقه بذلك يعدم تمام الرضا فكذا
التهديد بحبس احدهم كذا في الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة في
التنقيح والاكراه والحبس عنده اي عند الشافعي سواء انتهى وفي التلويح لان
في الحبس ضرر كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه
ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق
ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح اي الشديد وقطع العضو
وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك انتهى وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج الاكراه قد ينتهي الى حد الالجاء وهو الذي لا تبقى للشخص معه
قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل
هذا والا قتلتك وعلم انه لو لم تقتله والا قتله انتهى وهو اي الاكراه لا يمنع
التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقا سواء كان الاكراه
ملجئا او غير ملجئ كما نص عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح
وابن الهمام في التحرير واقره صاحب الكشف والتفتازاني في التلويح وابن
امير الحاج في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في المحصول
والامدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه
يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه في ضمن الملجئ وذكر ابن التلمساني
في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيره اي غير الملجئ يعني
الاكراه في ضمن غير الملجئ لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج
وقال ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاكراه يمنع التكليف فی الملجے بعین المکرہ علیہ وبنقیضہ و یمنع فی غیرہ

ای فی غیر الملجی فی عین المکرہ علیہ دون نقیضہ ای نقیض المکرہ

علیہ یعنی لا یمنع الاکراہ فی غیر الملجی التکلیف بنقیض المکرہ علیہ عند المعتزلة فان

اکرہ علی ترک الصلوٰۃ بالحبس فالترک غیر مکلف بہ و اما الصلوٰۃ فہی مکلف لہا

والدلیل لنا ای للحنفیۃ القائلین بان الاکراہ مطلقاً ملجیاً کان او غیر ملجی

لا یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ و نقیضہ ان الفعل المکرہ علیہ و کذا نقیضہ

ممکن فی نفسہ والفاعل متمکن ای قادر علی ایقاعہ و عدم ایقاعہ

کیف لا یکون متمکنا و الحال ھو ای الفاعل یختار اخف المکروھین

من المکرہ علیہ والمکرہ بہ فان رای الفعل المکرہ علیہ اخف من المکرہ بہ یختارہ

وان رای المکرہ بہ اخف من الفعل المکرہ علیہ اختار المکرہ بہ فالفاعل قادر

فیصح التکلیف ولذا ای لاجل ان الفاعل متمکن علی ایقاع الفعل المکرہ علیہ

و عدم ایقاعہ قد یفترض علی المکرہ ما اکرہ علیہ کالاکراہ بالقتل

علی شرب الخمر فیاثم المکرہ بترکہ ای ترک ما اکرہ علیہ کشرب الخمر

عالماً بسقوط حرمتہ لا باجنہ فی حقہ لقولہ تعالی الا ما اضطررتم الیہ والاقدام علی

المباح عند الاکراہ فرض و قد یحرم علی المکرہ ما اکرہ علیہ کعلی قتل

مسلم ظلما ای کالاکراہ علی قتل مسلم ظلماً من غیر تقصیر موجب للقتل

فیوجر المکرہ علی الترک ای ترک قتل مسلم ظلماً کعلی اجراء کلمۃ الکفر

ای کما یوجر المکرہ علی اجراء کلمۃ الکفر علی لسانہ بالترک والحاصل ان ما اکرہ علیہ

فرض و مباح و رخصۃ و حرام ویوجر علی الترک فی الحرام والرخصۃ و یاثم فی الفرض

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً على الفعل وعدمه
والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة
انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجر عملاً بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض
اى اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة
انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد
انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض كذا ذكر التفتازانى فى التلويح وابن امير الحاج
فى التقرير قال المفصلون بين الاكراه الملجئ وغير الملجئ بان الاول مانع عن
التكليف بخلاف الثانى فانه ليس بمانع عن التكليف فى الاستدلال على ان
الاكراه الملجئ مانع عن التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه بان المكره عليه
واجب الوقوع من المكره وضده ممتنع ووقوعه من المكره لانه مضطر
فى الارتفاع احياء لنفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف
بهما اى بالواجب والممتنع محال كذا استدل الامام فى المحصول وهو معنى
قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لان القادر على الشئ هو الذى ان شاء
فعل وان شاء ترك قلنا فى جواب استدلال المفصلين انا لا نسلم ان المكره عليه
واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل فى نفسه ممكن والفاعل
قادر عليه بل وجوب المكره عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة او بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار
ما هو اخف عنده وهو حيوة نفسه وسلامة عضوه والايجاب والامتناع
بالشرع او بالعقل لا ينافى الاختيار للفاعل بل هو اى كل واحد

من الايجاب والامتناع بالشرع او العقل مرجح لجانب الفعل او الترك لا موجب
لجانب الفعل او الترك والترجيح لا ينافي الاختيار حتى يمتنع التكليف فتامل فانه دقيق
وقالت المعتزلة الذاهبون الى ان اكراه في غير الملجئ يمنع التكليف في غير المكره عليه
دون نقيضه في الاستدلال على مذهبهم بان المكره اذا اكره على عين المامور به
كالصلوة مثلاً فالاتيان به اي بالمامور به لداعي الاكراه فان الانسان يميل اولا
الى دفع المضار الجسمانية كالضرب والحبس فالاكراه هو الباعث ولا الى ارادة الفعل
دفعا للمضرة وبالنظر الى هذا الباعث يفعل المكره الفعل لا لداعي الشرع فلا خلاص
لعدم الامتثال بحكم الشرع فلا يثاب عليه اي على اتيان هذا
المامور به فلا يصح التكليف به اي بهذا المامور فانهم
يشترطون في المامور به ان يكون بحال يثاب على فعله
بخلاف ما اذا اتى بنقيض مكره فيه كما اذا اكره على ترك الصلوة فاتى
بالصلوة فانه اي المكره ابلغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على
التعذيب في سبيل الله فيثاب على هذا التقدير قال بركت الله آبادي
لانه اذا اختلف فيه الداعيان فيترك مقتضى داعي الاكراه واتى مقتضى داعي
الشرع فهو ابلغ في الاجابة لداعي الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال
المعتزلة بما اورد عليهم القاضي ابو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التلمساني في
شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بضد المكره عليه وصحة التكليف
بالضد تقتضي المقدورية على الضد لان الله تعالى لا يكلف العبد
الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرة على

ضداه ای علی ضد ذلک الشیء فالقدرة علی ضد المکره علیه قدرة علی ضد
ضد المکره علیه وضد ضد المکره علیه عین المکره علیه فصار المکره علیه مقدوراً
وکل مقدور یصح التکلیف به ولایخفی علیک ان هذا الجواب لایدفع الاستدلال
لان المعتزلة لم یذهبوا الی منع التکلیف لکون المکره علیه غیر مقدور بل لعدم
ترتب الثواب علی اتیانه واشتراطهم کون المامور به بحال یثاب علی فعله
فلهم ان یمنعوا الکلیة قولنا کل مقدور یصح التکلیف به فالجواب الذی یدفع الاستدلال
انا لانسلم ان الاتیان بعین المکره علیه لداعی الاکراه لزوماً فان الذین بذلوا
انفسهم فی سبیل الله لایقدمون علی الفعل الالداعی الشرع انما الاعمال بالنیات
قال الغزالی فی المستصفی الاتی بالفعل مع الاکراه کمن اکره علی اداء الزکوة
مثلاً ان اتی به لداعی الشرع فهو صحیح او لداعی الاکراه فلا **مسئلة**
لاحرج فی الدین عقلاً کما هو عند المعتزلة فان العقل یحکم بانه تعالی
لاستجماعه الاوصاف الکمالیة التی من جملتها الرحمة الواسعة لایوقع عباده
فی الحرج بان یامرهم بما لایطاق ویکلفهم بامر یشق علیهم او شرعاً کما هو
عندنا فان قوله تعالی لایکلف الله نفساً الا وسعها یدل علیه **وهو** ای الحرج
کلی مشکک له افراد یصدق علی بعضها بالشدة وعلی بعضها بالضعف
اذ العاجز من کل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفیف
الاحکام بقدر الحرج فلهذا ای لاجل انه لاحرج فی الدین والحرج کلی
مشکک لم یجب شیء من الاحکام علی الصبی العاقل لضعف بنائه
وعدم کمال عقله وفی الایجاب علیه حرج عظیم ولا علی المعتوه البالغ

اى لا يجب شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لقصور العقل والعته آفة
يوجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء
وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا فى كشف البزدوى وفى التحرير العته
اختلاط الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج فى التقرير وهذا اختصار مجحف
والتعريف باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام
المجانين وكذا سائر اموره واحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات توجب
خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
كلام المجانين وخرج بناشئة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختار عامة
المتأخرين خلافا لابى زيد حيث ذكر فى التقويم ان حكم العته حكم الصبا
الا فى حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا فى وقت الخطاب و
هو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
فى اصوله مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق
بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا
بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف
على عواقب الامور كصبى ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل
لما اثر فى سقوط الخطاب عن الصبى كما اثر عدمه فى حقه اثر فى سقوط الخطاب
بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه فى السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ
الا فى كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ
وعدمه سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن

الصبي في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف
ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احوال
الصبا تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ومرحمة عليه ولم يجب
قضاء الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس على الحائض والنفساء
فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها عند الطرفين واقل من
يومين واكثر الثالث عند ابي يوسف كان الواجب داخلا في حد التكرار
لا محالة وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض تتضاعف الواجبات
فيه ايضا والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع شرعا
دون الصوم فانه يجب قضاؤه اذ ليس في قضائه حرج لان الحيض
لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم
وهو الشهر والنفاس وان كان قد يستوعب الشهر لكن لما كان حكمه ماخوذا من
الحيض في الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس
كذلك وان استوعب الشهر وايضا وقوع النفاس في وقت الصوم من
النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان
وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء لدخول
الواجب في حد التكرار لا محالة وليشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولوجوب
قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا
ذلك يعني الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الائمة
عليها لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

في حالتي الحيض والنفاس عدم وجوبه فقيل يجب ونقله السبكي عن اكثر
الفقهاء لتحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر ولانه يجب عليها القضاء
بقدر ما فاتهما فكان للآتي به بدلا عن الفائت وقيل لا يجب وذكر متاخروه انه
الاصح عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهر فوجب عند
انتفاء العذر لا مطلقا ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب و
هو ههنا شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء
الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على انه وجوب
القضاء بما به وجوب الاداء واما بناء على انه بسبب جديد فظاهر لو لا يتوقف وجوبا سابقا فلا يتوقف
وجوبه على وجوب الاداء واورد يلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك
ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكر ثم هو
ممنوع فانه انما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه
ولم يجب لمانع قال ابن الهمام في التحرير والانتفاء يعني عدم وجوب اداء
الصوم على الحائض والنفساء في حالتي الحيض والنفاس اقيس وقال
تلميذه ابن امير الحاج في التقرير له هو الوجه الذي لا معدل عنه لان الاداء حالة
الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجبا مامورا به للتنافي بينهما ومن هنا والله اعلم
قال السبكي الخلاف لفظي لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء
بعد زواله واجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فائدة بينهما كما في الذخائر
فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا لوجوبه عليها
نوت القضاء والا نوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالى اعلم

و لكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بواسطة ترادف الآلام الموت
عجز خالص حقيقة وحكماً ليس فيه شوب القدرة بوجه شرعت العبادات
المريض في المرض قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المجرى الطبعي
وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في
بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبعية في بدن الانسان يحدث عنها
بالذات آفة في العقل وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان
والتغير ان يتخيل صور الا وجود لها خارجاً والنقصان ان يضعف بصره
مثلا والبطلان العمى كذا في كشف البزدوي وفي التقرير شرح التحرير عنه
عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة
غير طبعية في بدن الانسان يسببها الافعال الطبعية والنفسانية والحيوانية
غير سليمة وبسط الكلام فيه يعرف في فنه على قدر الممكنة اي الطاقة حتى شرع
له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعداً اذا عجز عن القيام او مضطجعاً
اذا عجز عن القيام والقعود وانتفى الاثم في الخطاء مجتهد حتى لو اخطأ
في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم
ويستحق اجراً واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران
واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن
الخطاء ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطاء في الاجتهاد الى الاثم لا يميل احد
الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي النسيان وهو عدم
عدم الاستحضار للشيء في وقت حاجته اي حاجة استحضاره فشمل هذا النسيان

عند الحكم بزوال السهو والفرق بين النسيان والسهو من حيث اللغة بعيد كما
ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير باتحادهما لان اللغة لا تفرق بينهما وان
فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة
والنسيان زوالها عنهما معاً فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد
قيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكوراً والسهو غفلة عما كان مذكوراً وما لم يكن
مذكوراً فالنسيان اخص منه مطلقاً وقال الشيخ سراج الدين الهندي
شارح البديع والحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى تعريفها
بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش ووجه
انتفاء الاثم ان الانسان مضطر في النسيان فلو ادى النسيان الى الاثم لكان
له حرجاً وانتفاء الاثم هو المراد لقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن
امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن حبان والحاكم وقال
صحيح على شرطها ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومه ناسياً
اذ ليست في الصوم هيئة مذكرة للصوم والطبع داع الى الاكل لطول مدة
الصوم والحكم الدنيوي يسقط عند كون النسيان لما هو فيه مع الداعي الى
فعل ينافيه بدون مذكر لما هو فيه دفعاً للحرج فلا يفسد به الصوم لا يلزم
منه الاثم وخفف في السفر لانه مظنة المشقة فلو شدد فيه لكان حرجاً
فشرعت الرباعية من المكتوبات ركعتين ابتداء كما في الصحيحين
عن عائشة رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت
صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وشرع مسح الخف للمسافر في السفر

الی ثلثة ایام ولیالیها کما فی صحیح مسلم من حدیث شریح بن ہانی قال سالت

عائشة رض عن المسح علی الخفین فقالت ایت علیا فانہ کان یسافر مع رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم فاتیتہ فسالتہ فقال جعل للمقیم یوما ولیلة وللمسافر

ثلثة ایام ولیالیها ولو لم یکن مشروعا للمسافر الی ثلثة ایام بل کان مشروعا

لہ کما للمقیم الی یوم ولیلة لکان حرجا و ثبت الرخصة اے رخصة

السفر من قصر الرباعیة وقصر رمضان وغیرہما للمسافر بالشروع فی السفر

قبل تحققہ ای تحقق السفر و تحقق السفر بعد مضی مدة السفر وہی ثلثة

ایام دفعا للحرج بالسنة المشہورة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

واصحابہ فانہ علیہ السلام کان یترخص برخص المسافرین حین یخرج الی

السفر کما فی الصحیحین عن انس صلیت مع رسول اللہ صلعم الظہر بالمدینة

اربعا والعصر بذی الحلیفة رکعتین وروی ابن ابی شیبة فی مصنفہ ان علیا

خرج من البصرة فصلی الظہر اربعا ثم قال انا لو جاوزنا ہذا الحین لصلینا

رکعتین وروی عبد الرزاق فی مصنفہ عن نافع عن ابن عمر رض انہ کان یقصر

الصلوة حین یخرج من شعب المدینة والکان القیاس ان لا تثبت

الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحکم لا یثبت

قبل تمام العلة لکن ترک القیاس بالسنة ولو اقام المسافر ای نوے

الاقامة قبل المدة ای مدة السفر وہو ثلثة ایام صح کونہ مقیما ولزمت

علیہ احکام الاقامة حتی صلی صلوة المقیم فی انصرافہ و لو کانت الاقامة

ونیتها فی المفازة التی لا بنیان فیها مع ان المفازة لیست محل الاقامة

لانه اي كونه مقيما دفع للسفر قبل تحققه فتعود الاقامة الاولى ودفع السفر
دفع لها اي للرخصة الثابتة بالسفر وفي كشف البزدوي لان السفر لما لم يتم
علة بالمسير ثلثة ايام كان نية الاقامة نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء
علة وصار كان السفر لم يكن وكانه لم يزل مقيما كما كان مقيما فلم يشترط محل
الاقامة وبعدها اي بعد مدة السفر يعني بعد ثلثة ايام لا يصح كونه مقيما
الا فيما اي في محل يصح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح في المفازة
لانه اي كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققه اي تحقق السفر وكانت نية
الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشئ في غير محله
والمفازة ليست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها
كذا في التقرير وفي كشف البزدوي واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في
غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اي نية الاقامة على تاويل القصد ايجاب
اي اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اي لم يصح
الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفازة انتهى **مسئلة**
العبد اهل للتصرف في المال وملك اليد اي اهل لمالكية
اليد الذي هو الحكم الاصلي للتصرف وملك العين والرقبة شرع للتوسل
اليه ولقطع طمع الاغيار من العين اذ الملك هو المطلق للتصرف لمالك
والحاجز للغير عن التصرف في مملوكه بدون اذنه وهذا عندنا
اي كون العبد اهلا للتصرف ومالكية اليد مذهبنا خلافا للشافعي
فعنده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولمالكية اليد ولكنه يستفيد التصرف

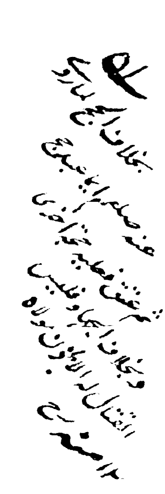
قوله اهل للتصرف ...
... ان اهلية التصرف ...
... ثبوت ملك ...
... بثبوت ... لتعيين ...
... التصرف لتعيين ...
... ان تصرف ... العبد ... ملك
... ثبوت ملك ...
... لعلة ابتداء ...

٣٢٥

وثانيهما ان تصرفه تقييد
ثبوت ملكهما ثم يستحق المولى
ملك الرقبة خلافة عن العبد
لعدم اهلية تملك الرقبة
فصار كالوارث مع المورث
١٢ منه رحمه الله
تعالى

والعبد بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف
للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع **والدليل لنا انهما**
اي اهلية التصرف واهلية ملك اليد انما يكون **بالاهلية للتكلم** اي كون
الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم كالقول بالايجاب
والقبول والاقارير واعتبار الكلام بصدوره عن الاهل **والذمة** اي
كون الانسان اهلا للذمة وهي كون الانسان صالحا لان يخاطب بالاحكام
والاولى اي اهلية التكلم **بالعقل** فان العقل اذا كان سالما عن الآفة يكون
صاحبه صالحا لان يتكلم بشيء ويفعل بمقتضاه ويقصد به الايجاب على نفسه و
على الغير **وهو** اي العقل **لا يختل بالرق ولذا** اي لعدم اختلال العقل
بالرق **كانت روايته** اي رواية العبد **ملزمة العمل للخلق وقبلت**
اخباراته في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها **وشهادته في هلال**
رمضان فلو كان في عقله اختلال كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق
وكيف تقبل اخباراته في الديانات وشهادته في هلال رمضان **والثانية**
اي اهلية الذمة **باهلية الايجاب عليه** اي على العبد **والاستيجاب له** اي للعبد
ولتحققهما اي لتحقق اهلية الايجاب واهلية الاستيجاب في العبد **خوطب**
العبد بحقوقه تعالى كالصلوة والصوم وغيرهما **ويصح اقراره** اي اقرار
العبد **بالحدود والقصاص** يعني اذا اقر العبد بشيء يوجب الحد يصح اقراره
ويجري الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يصح اقراره ويقتص
منه **ويصح** اقرار العبد **بالدين** حتى يواخذ به بعد العتق **ولم يصح ان يتصرف**

٣٢٦



المولی فی ذمة العبد بان یشتری شیئا علی ان الثمن فی ذمة العبد کما لا یصح
التصرف فی ذمة الاجنبی بان یشتری احد شیئا علی ان الثمن فی ذمة الاجنبی
لان الذمة مملوکة للعبد لا للمولی ولو کانت الذمة مملوکة للمولی لصح تصرف
المولی فی ذمة العبد ولا یملک المولی ان یسترد من المودع مالا اودعه العبد
عنده ماذونا کان العبد او محجورا کذا فی عامة شروح الجامع الصغیر وصحة
اقرار المولی علی العبد بدین لملک مالیة العبد لا لملک ذمة العبد بدلیل انه
یصح اقراره بقدر مالیة الرقبة ولو کانت صحته باعتبار الملک فی الذمة وہی متسعة
لکان ینبغی ان یصح الاقرار بما زاد علی المالیة وان کثر کما لو اقر علی نفسه فهو
کاقرار الوارث علی مورثه بالدین فانه یصح وان لم تکن ذمة المورث مملوکة
للوارث لان موجب اقراره استحقاق الترکة من یده کذلک موجب اقرار المولی
استحقاق مالیة الرقبة والکسب فیصح فاقرار المولی علی عبده اقرار علی نفسه بالحقیقة
فلا یقال لا نسلم ان الذمة مملوکة للعبد بل ہی مملوکة للمولی بدلیل انه لو اقر علی العبد
بدین صح اقراره ولو لم تکن مملوکة له لما صح اقراره بالدین علیه کما لا یصح علی
الاجنبی لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالیة العبد مملوکة له لا باعتبار ان ذمة
العبد مملوکة له ولا یقال ان العبد یواخذ بهذا الدین بعد العتق ولو لم تکن الدین
واجبا فی ذمة العبد باقرار المولی لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما یواخذ بهذا
الدین بعد العتق لان مالیة رقبته صارت مشغولة بالدین وقد اتلفها المولی
بالاعتاق فیضمن ویضمن العبد ایضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت
المالیة المشغولة مصروفة الیه فیلزمه السعایة کالراہن المعسر اذا اعتق عبده

المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه مالية الرقبة مشغولة
بالرهن كذلك ههنا كذا في كشف البزدوي لما كان يرد ان العبد منع عن
التصرف فلو كان اهلا له لما منع عنه اجاب عنه بقوله وانما الحجر اي المنع
للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى في رقبة العبد لان الدين
اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء ومالية الرقبة
والكسب ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن فقد
رضي بسقوط حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
من غير اذنه صارت الرقبة هالكة في الدين اذا وجب في ذمته فلا يقدر
المولى على الاستخدام فيتضرر المولى به لذلك فاذنه اي فاذن المولى للعبد
فك الحجر الثابت بالرق اي ازالة منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
ورفع المانع عن التصرف حكما واثبات اليد له في كسبه لا اثبات
الاهلية اي اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهلا
للتصرف وامتناع التصرف عنه لمانع وليس المانع الا حق المولى فاذنه رفع
للمانع لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس
باهل للتصرف ومالكية اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف في المال
لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
اي للملك اذ الشي يملك بالبيع والشراء والهبة وغيرها من التصرفات ومسلب
عنه اي عن الملك اذ الملك يبيح التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك
الغير والتصرف شرع لحكمه وهو الملك لا لذاته فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد

٣٢٨

اهلا للملک الذی ہو المقصود من التصرف لم یکن اهلا للتصرف فلا محالۃ اذا
کان اهلا للتصرف کان اهلا للملک وقیل فی وجہ الملازمۃ ان کون التصرف
سببا للملک ومسببا عنہ مستلزم لوجود الملک عند وجود التصرف فان
وجود الشیٔ یستلزم وجود سببہ ومسببہ واللازم وہو اہلیۃ العبد للملک
باطل اجماعا فان الکل متفقون علی ان العبد لا ملک لہ فی المال
اصلا وکل ما فی یدہ فہو ملک لسیدہ فکذا الملزوم فثبت ان العبد لیس
باہل للتصرف واذا لم یکن اہلا للتصرف لم یکن اہلا للیدیۃ ای لاستحقاق
الید والمالکیۃ لان الید ای ملکہ وہو عبارۃ عن کون الانسان قابضا
علی شیٔ بحیث یصح فیہ التصرف انما یستفاد بملک الرقبۃ والتصرف
وقد انتفیا وقد عدم الامران اعنی ملک الرقبۃ والتصرف فی حق العبد و
اذا ثبت انہ لیس باہل التصرف بنفسہ کان تصرفہ بعد الاذن واقعا للمولی
بطریق النیابۃ کتصرف الوکیل وتوضیحہ ان التصرف تملیک او تملک فانہ
اذا اشتری شیئا کان متملکا لذلک الشیٔ والملک یثبت للمولی بلا خلاف و
التملک یقع لہ واذا باع ما اشتری فقد باع ملک المولی فکان التملیک ایضا
للمولی ولا معنی لقول من قال التصرف یقع لہ والحکم یثبت للمولی لانا
لا نعقل من قول القائل ان العقد یقع لہ سوی وقوع الحکم لہ لان العقد
کلام موجب للحکم وبدون الحکم ہو کلام لا یطلق علیہ اسم التصرف واذا
اخذ اسم التصرف من ناحیۃ الحکم کان قول القائل وقع التصرف لہ اشارۃ الی
الحکم لا محالۃ کذا فی کشف البزدوی قلنا فی جواب استدلال الشافعیۃ

بان سببية التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية لاهلية الملك وهذا الاقتضاء موجود في العبد والتخلف اه اي تخلف اهلية الملك عن اهلية التصرف في العبد لمانع يمنع عن اهلية الملك في العبد وهو كون رقبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم المقتضي اي ليس تخلف اهلية الملك عن اهلية التصرف لعدم مقتض يقتضي اهلية الملك وهو اهلية التصرف فالملازمة بين اجزاء الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك عند ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوعة وايضا لا نسلم الملازمة بين كونه اهلا للتصرف وبين كونه اهلا للملك بسبب كون اهلية التصرف مسببة عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية التصرف كما ان الملك سبب للتصرف اذ لا تستقيم الملازمة الا اذا لم يكن لاهلية التصرف سبب غير اهلية الملك قوله ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف وذكر بركت الله آبادي قوله قلنا التخلف جواب لقوله لان التصرف سبب له وقوله ويجوز تعدد الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شراح آخرون لكن يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف انتهى منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية واذا لم تكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد المثبتة بقوله لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف بانا لا نسلم ان ملك اليد لا يستفاد الا بملك الرقبة والتصرف لجواز تعدد الاسباب لملك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا قدر المضاف اعني لفظ الملك قبل التصرف في قوله لاهلية التصرف انتهى

قوله التخلف لمانع اه اعلم ان اللزوم انما هو عند ارتفاع المانع واما عند وجوده فلا ١٢ منه رح

وفي التحرير والتقرير وكون ملك التصرف لايستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو اي ملك الرقبة وسيلة اليه اي الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم من عدم ملكها اي الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف انتهى ما في التقرير وذكر التفتازاني في التلويح وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لايوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع انتهى **فرع** للمسئلة وثمرة قولنا باهلية العبد للتصرف وبالكتابة اليد خلافا للشافعي لو اذن له اي للعبد المولى في نوع من التجارة كان له اي للعبد التصرف مطلقا اي في انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهليته فلغى التقييد اعني لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت حقه في الخدمة وفي براءة رقبته عن الدين حتى يجب اداء الدين على العبد المأذون المديون اذ الاذن عندنا فك الحجر لا اثبات للاهلية واهلية التصرف قد كان في العبد من نفسه وانما يتصرف باهليته فاذن المولى في نوع من التجارة رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز له التصرف في كل نوع من التجارة باهليته وتقييد المولى بنوع واحد لغو لا اثر له وقال زفر والشافعي لايجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولى له في نوع بل يختص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص لان تصرفه لما كان لطريق النيابة عنه كان كالوكيل

١٣٠ قوله كان له آه يعني ان له التصرف مطلقا عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهليته وقال زفر والشافعي يختص التصرف بنوع اذن فيه لان التصرف

١٣١ لما كان بطريق النيابة عندهما كالوكيل صار مقتصرا على ما اذن فيه وفيه ما فيه ١٢ منه رحمه الله تعالى

صار مقصورا على ما اذن فيه لان النيابة لا تتحقق بدون اذن الاصيل
فتثبت يده اى يد العبد المأذون على كسبه اى على ما حصل من
كسب العبد عند علمائنا الثلثة لانه يتصرف لنفسه بطريق الاصالة عندنا
كالمكاتب فانه يملك مكاسبه والفرق بين المأذون والمكاتب ان المولى
انما يملك حجره اى حجر العبد المأذون دون حجر العبد المكاتب
بعد الكتابة لان فك حجره اى حجر العبد المأذون عن التصرف بالاذن
بلا عوض فلا يكون لازما فيكون فك حجره كالهبة يصح الرجوع
عن فك حجره كما يصح الرجوع عن الهبة وانما لا يصح الرجوع عن الهبة فى بعض
الصور لحقيقة المعاوضة او شبهتها كما فى الزوجية والقرابة او عدم المحل
كما فى الهلاك او انتفاء المتعاقدين كما فى موت احدهما او اختلاط الموهوب
بغيره كما فى الزيادة بخلاف الكتابة فانها بعوض فتكون لازمة فهو اى
الكتابة وتذكير الضمير لكون الكتابة مصدرا ويجوز فى المصدر التذكير والتانيث
كالبيع اى لا يصح الرجوع عن الكتابة ونحوها كما لا يصح الرجوع عن البيع والاقالة
بدون الرضا ثم اعلم ان لمشائخنا فى ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما
ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع
هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يجعل نائبا عن المولى
بل هو عامل لنفسه فكذا هنا والثانى ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما
للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهلا للملك

تعذر الانتفاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لان
المولى اقرب الناس الى العبد بقيام ملك في الرقبة ولهذا قال ابوحنيفة
رحمه الله دين العبد المستغرق لماله يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى
انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى
يملك اكسابه بسبب ملكه في رقبته لا لتصرف العبد كذا في كشف البزدوي ومختار
فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح والتوضيح وابن الهمام في
التحرير هو الطريق الثاني **مسئلة** الموت فقيل هو صفة وجودية
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده
زوال الحيوة وهذا عند اهل السنة كما في كشف البزدوي وفي التقرير عزي
الى اهل السنة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة ومعنى الخلق في
الاية التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق
الروح بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هادم
لاساس التكليف ومناف لاهلية احكام الدين مما فيه تكليف ووجه كون
الموت مسقطا للتكليف في الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذي لا يرجى
زواله ولا عجز فوقه اذ العجز به عجز خالص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز
ينافي الاختيار ففات الغرض ولفوات الغرض وهو الاتيان عن اختيار
قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة

خلاف للشافعی رحمہ اللہ تعالی بناء علی ان الفعل ہو المقصود فی حقوق اللہ تعالی
عندنا وقد فات وعنده المال ہو المقصود دون الفعل حتی لو ظفر الفقیر بجنس
الزکوة کان له ان یاخذ مقدار الزکوة وسقط الزکوة عنده کما فی دین العباد
وعندنا لیس له ولایة الاخذ ولا یسقط به الزکوة ومثل حکم الزکوة حکم سائر
العبادات کالصلوة والصوم والحج وغیرها فی السقوط ویبقی علیه الاثم بسبب
تقصیره فی فعله حال حیوته فان الاثم من احکام الآخرة والمیت ملحق بالاحیاء
فی احکام الآخرة وما شرع علی المیت اما لحاجة نفسه او لحاجة غیره والقسم
الثانی اعنی ما شرع علی المیت لحاجة غیره اما ان یکون حقا متعلقا بعین
او لا یکون حقا متعلقا بعین بل کان متعلقاً بالذمة فلا یبقی علی ذمة
المیت الا ما کان متعلقاً بعین ولا یکون دیناً فانه یبقی ببقاء تلک
العین کالودائع والمغصوب فانهما متعلقان بعین الشئ المودع
والمغصوب فللمودع والمغصوب منه ان یاخذ الودیعة والشئ المغصوب
من ورثة المودع والغاصب کما یاخذانهما منهما فی حال حیوتهما اذ المقصود
فی حقوق العباد ہو المال لا الفعل والفعل تبع حوائجهم بالاموال واذا کان
کذلک بقی حق العبد فی العین بعد فوت من کانت العین فی یده لحصول
المقصود وان فات الفعل منه وما کان متعلقاً بالذمة فلا یخلو من ان یکون
وجوبه بطریق الصلة کالنفقة او لم یکن وجوبه بطریق الصلة کالدیون الواجبة
بالمعاوضة فما کان وجوبه بطریق الصلة حکمه السقوط الا ان یوصی به فیبقی
من الثلث وما کان لا بطریق الصلة لم یبق بمجرد الذمة لضعف الذمة بالموت

٣٣٤

فوق ضعفها بالرق فان الرق يرجى زواله بالاعتاق غالبًا لانه مندوب اليه
والموت لا يرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة كما
كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذمة العبد
الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمله ذمة الميت
بالطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمته بمال تركه وهو المراد من قوله او
بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذي
هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت لان الكفالة
ضم ذمة في المطالبة كالديعان فالدائن يأخذ الديون من مال تركه
او يطالب الكفيل بها والوصايا فالموصى له يأخذ الوصية من ثلث مال
تركه والتجهيز فيجهز للميت من مال تركه ولكن التجهيز يقدم على الديون
والوصايا بالاجماع واذا كان بقاء هذا القسم مشروطًا بانضمام مال
او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تصح الكفالة بما عليه اي على الميت
من الدين بعد الموت اذا مات مفلسًا بدون الكفيل قبل الموت عند
ابي حنيفة لانها اي الكفالة عبارة عن ضم الذمة اي ذمة الكفيل
الى الذمة اي ذمة الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على
ما في الهداية لا في اصل الدين كما قيل وعزي الى الشافعي بدليل بقاء الدين
بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مطالبة ههنا لاستحالة مطالبة
الميت الذي هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال
يؤمر الوارث او الوصي بالاداء منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف البزدوي

فلا ضم فی المطالبة فلا کفالة وعندهما ای عند ابی یوسف ومحمد رحمهما الله تعالی
تصح الکفالة من المیت وان لم یخلف مالا ولا کفیلا وبه ای بمذهب صاحبیه
قالت الائمة الثلثة یعنی مالکؒ والشافعیؒ واحمدؒ بل عزاه ابن قدامة
الی اکثر اهل العلم کذا ذکره ابن امیر الحاج فی التقریر لحدیث جابر کان رسول الله
صلی الله علیه وسلم لا یصلی علی رجل مات وعلیه دین فاتی بمیت فقال
أعلیه دین قالوا نعم دیناران قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادة الانصاری
هما علی یا رسول الله فصلی علیه رسول الله صلی الله علیه وسلم
رواه ابو داؤد والنسائی ولان الدین واجب علیه بعد موته وان الموت
لم یشرع مبطلا للحقوق الواجبة علیه ولا مبرءا عنها فلا یبطل للدین الواجب
علی المیت ولا یبرء المیت عنه الا تری لو اخلف کفیلا به ثم کفل
به انسان بعد موته صح ولو کان موته مفلسا یوجب سقوط الدین عنه
لما صحت الکفالة بعد الموت وان کان به کفیلا لان برائة الاصیل توجب
برائة الکفیل والا تری ان المیت اهل لوجوب الدین علیه ابتداء فانه
لو حفر بیرا فی الطریق فتلف فیها مال او انسان بعد موته یجب الضمان
علیه فلان یبقی علیه الدین الواجب فی حیوته اولی فثبت ان الدین باق
فی الذمة بعد الموت وهو واجب التسلیم والبقاء موصوف بانه مطالب
حقا للمدعی کذا فی کشف البزدوی ولهذا ای لعدم کون الموت مبرءا
یطالب المیت به ای بما علیه من الدین فی الآخرة اجماعا و
لعدم کون الموت مبرءا یصح التبرع بالاداء یعنی لو تبرع احد عن المیت

قوله لحدیث جابر ۱۲ ای عن جابر کان رسول الله صلعم لا یصلی علی رجل مات وعلیه دین فاتی بمیت فقال أعلیه دین قالوا نعم دیناران ۳۳۶ قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادة الانصاری هما علی یا رسول الله فصلی علیه رسول الله صلعم رواه ابو داؤد والنسائی کذا فی التقریر

باداء الدين حل اخذه للدائن ولو برئت ذمة الميت من الدين بالموت
لم يحل اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
انه اي قول ابي قتادة رضي هما علي في حديث جابر رضي يحتمل العدة اي الوعد
بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت
في وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخاري في كشف البزدوي
واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك مال
ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذه
كفالة صحيحة مبتدرة على وجه تنبني عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة
والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه
لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبي
صلى الله عليه وسلم كان لا يصلي ما لم يتبين له وجه القضاء وبالعدة تبين له
الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما تبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار
للقاضي ابي زيد وقال ابن الهمام في التحرير والجواب عنه باحتمال العدة
وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير و
الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما في لفظ
جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
هما عليك وفي مالك والميت منهما بري فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا
فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدنانير حين كفلها واجاب في المبسوط

وغيره بان هما على يحتمل كلا من انشاء الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد
سواء وهي واقعة حال لاعموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع
قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحمد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فاتيناه
فقال الدينار ان على فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفي الله
الغريم وبرى منها الميت قال ثم فصلى عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بثالثة اي جنازة ثالثة فقال هل عليه
دين قالوا ثلثة دنانير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلى دينه فصلى عليه وانما ينفي
كونه عدة واقرار الكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال
ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان
عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوي قول ابي يوسف
فانه لا يشترط قبول المكفول له في المجلس ومن ثمه افتى به بعض المشائخ انتهى
ولعل قوله فيه ما فيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال
اورد المصنف في الحاشية على ما اشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما
ينافي العدة ينافي الكفالة لعدم براءة المكفول عنه في الكفالة وهو وارد
على ما اشكل بلفظ جابر لاحمد واما لفظ سلمة بن الاكوع على دينه فلا افهمه
رافعا لاحتمال الاقرار وذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اي كون لفظ
رواية ابن حبان انا اكفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة
في وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة الاخروية اي مطالبة الدائن

قوله فيه ما فيه اه اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلعم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما

من المديون في الآخرة باعتبار الاثم اي اثم المديون وراجعة اليه

لا تفتقر هذه المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر ان لا

فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المغصوب منه اذا استرق

المغصوب من الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شئ مع ان المطالبة

الاخروية باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة

الاخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا

ادى المتبرع لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن

لا لبقاء الدين في ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط

في حقه والكان باقيا في حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج

من ان يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط اي سقوط الدين

عن المديون بالموت لضرورة فوت المحل وهو المديون

الحي لا لوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيتقدر

بقدر فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين هو المديون

دون في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لا من

جهة المديون لتصح الكفالة واداء المتبرع تلافي جانب صاحب الحق

دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يصر المديون مؤديا بل

يبرء كما لو ابرءه رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي

ابي زيد وكشف البزدوي وتلويح التفتازاني وتحرير ابن الهمام تقرير ابن

امير الحاج وغيرها من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام

٣٣٩

خاتمة الطبع

اعلم ان عبارة والقاضی ابازید صاحب المیزان انتهت التی وقعت
فی الکتاب فی السطر الخامس من الصفحة الخمسین مزیدة من سهو الناسخ
فعلی الناظر حکها وازالتها ہ



اعلان

چون حضرت مولف حق تالیف این کتاب بمهتمم مطبع شعلهٔ طور کانپور هبه فرموده اند
بنا برین کتاب منطبع بذریعهٔ قانون بستم ۱۸۴۷ عیسوی داخل بهی رجسٹری
سرکار شده است امید از ارباب مطابع آئنده بغیر اجازت مهتمم مطبع شعلهٔ طور
قصد طبع آن لغو نمایند واز دارو گیر سرکار محترز مانند فقط